الخطاب السياسى
عند ابن رشد

دكتور

الصاوى الصاوى أحمد

وكيل كلية التربية بالسويس



الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠٥

إهـــــداء

إلى رائد النزعة النقدية ابن رشد

وإلى أساتذة الفلسفة الذين علمونى الكثير

المقدمة

عاش أبو الوليد بن رشد حوالى خمسة وسبعين عاماً (٥٢٠هـ - ٥٩٥ هـ) فى بيئة سياسية متقلبة تخلو من العدالة أحياناً كثيرة، كما سادها الظلم السياسى الذى طغى على كثير من علمائها وفلاسفتها ومفكريها بسبب ظهور - حسب تعبير ابن رشد - «فئة السوفسطائيين القائمين على أمر المدن» [١].

كل هذا جعل ابن رشد كفيلسوف ومفكر وقاضٍ وفقيه يقوم بدوره نحو هذا النظام من الحكم الذى وصفه بالمتسلط، وكعادة ابن رشد وغيره، من فلاسفة ذلك العصر قبل أن يدلى بآرائه وأفكاره وإبداعاته أن يقوم باستقراء مذاهب وتراث السابقين

(١) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، ترجمة د. أحمد شحلان، تقديم د. محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص ١٤٠.

للاستفادة منها فى أحكامه وآرائه، والأخذ من هذا التراث وغيره مايوافق الحق وترك مايخالفه، فبحث جيداً فى تراث أرسطو السياسى، فلم يتوافر له فى ذاك الوقت مايشبع فكره السياسى من مؤلفات أرسطو السياسية، فلجأ إلى أفلاطون وعثر على كتاب «الجمهورية» وقام بتلخيصه والتعليق عليه، وربط أفكاره بالأحداث الجارية فى عصره، وكان هذا بتشجيع من الأمير «أبو يحيى يعقوب بن يوسف» شقيق المنصور الخليفة الموحدى الذى حكم على ابن رشد بالنفى، وكان هدف ابن رشد من هذا التلخيص هو الاستفادة من فكر اليونان فى خطابه السياسى الذى كان يريد أن يبلغه لحكام عصره وعلمائه وفقهائه بطريقة مباشرة أحياناً، وغير مباشرة أحياناً أخرى، وانطلق خطاب ابن رشد السياسى من منطلق الصوت المعارض للحكم الظالم والمستبد والمتسلط فى عصره، وفى بلده الأندلس باسم العلم والدين محدداً مفهوم الحكم والسياسة وماتحتوى عليه من مفاهيم ومقومات دينية وأخلاقية وفلسفية، ومايجب أن تكون عليه العدالة، التى يجب أن يلتزم بها الحكام، والغاية من وجود الرئيس الذى يحكم المدينة، والشروط الواجب توافرها فيه، كما حاول اكتشاف العلاقة بين الدين

والفكر السياسى والأخلاق النظرية والعملية، ودور كل من الدين والفكر والأخلاق فى النظام السياسى.

ويعد كتاب «الضرورى فى السياسة» أو «تلخيص السياسة» لأفلاطون وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو وتلخيص الخطابة مضافا إليه مؤلفات ابن رشد الخاصة مثل فصل المقال، ومناهج الأدلة وتهافت التهافت أهم أعمال ابن رشد التى نستطيع استخلاص خطابه السياسى منها. وقد أُهْمِلَ هذا الجانب زمناً طويلاً، فلم يتطرق أحد من الباحثين العربَ لفكر ابن رشد السياسى منذ وفاته حتى قرب نهاية القرن العشرين بعد أن ترجم كتابه «تلخيص السياسة» لأفلاطون عام ١٩٩٨، من اللغة العبرية إلى اللغة العربية، وحتى هذا التاريخ كان أهم أعمال ابن رشد السياسية محفوظة باللغة العبرية أو الإنجليزية أو الفرنسية، ولا توجد منها أية نسخة باللغة العربية حتى الأصل العربى لم يعثر عليه حتى الآن حسب علمنا.

وبترجمة هذا الكتاب إلى العربية فى ترجمتين - الأولى قام بها الدكتور أحمد شحلان، والثانية قام بها الدكتور حسن مجيد العبيدى، ود. فاطمة الذهبى - دخل الفكر السياسى دائرة البحث العربية فى نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادى

والعشرين وإن كان بصورة محدودة، ويعد هذا من الأسباب التى دفعت الباحث لاختيار هذا الموضوع المهم، خاصة مانعانيه اليوم من أزمة فى الفكر السياسى والحاجة إلى خطاب سياسى على نمط خطاب ابن رشد، وأفلاطون وأرسطو. لمواجهة مايعانيه العالم اليوم من تسلط بعض حكامه وسيطرتهم الاستبدادية على كثير من شعوب العالم المغلوبة على أمرها فى ظل النظام العالمى الجديد الذى سادت فيه القوى السياسية المادية، وغابت عنه القوى الروحية الدينية والأخلاقية.

ومن الأسباب التى أدت إلى اختيار هذا الموضوع أيضا، أن ابن رشد إذا كان قد أخذ بعض حقه من البحث والدراسة فى بعض جوانبه الفلسفية سواء الإلهية والطبيعية والطبية والفقهية، فإنه لم يأخذ حقه فى تحليل وإبراز فلسفته السياسية، التى نحن فى أمس الحاجة إليها فى ظل ظروفنا الحالية للاستفادة منها فى تحليل فكرنا السياسى المعاصر، وبيان سلبياته وإيجابياته، وحتى يمكن الإبداع كما أبدع غيرنا، ومن هذا المنطلق تشتمل هذه الدراسة المتواضعة على الموضوعات التالية : مقدمة وستة فصول وخاتمة.

الفصل الأول : الحياة السياسية فى عصر ابن رشد وتأثيرها على فكره السياسى.

الفصل الثانى : منطلقات الخطاب السياسى الرشدى.

الفصل الثالث : الدين والسياسة.

الفصل الرابع : الأخلاق والسياسة.

الفصل الخامس : أنظمة الحكم.

الفصل السادس : نظرية الحاكم.

خاتمة : أهم النتائج.



الفصل الأول

الحياة السياسة فى عصر ابن رشد وتأثيرها على فكره السياسى.

أولا : مفهوم السياسة :

يعد تحديد المصطلح فى بداية أية دراسة علمية أمراً مهماً لتحديد مسار البحث حسب المفهوم المحدد فى البداية، ولهذا تبدأ الدراسة بتحديد مفهوم مصطلح سياسة فى الفكر الفلسفى السياسى بوجه عام، وعند ابن رشد بوجه خاص.

١ - معنى السياسة لغة :

حدد علماء اللغة العربية كلمة سياسة بإرجاع أصلها إلى كلمة : «السوس بمعنى الرياسة، والسوس هو أيضاً الطبع والخلق والسجية، والسياسة هى القيام بأمر الناس بمعنى يصلحه.

والسياسة هى فعل السائس، يقال هو يسوس الدواب، إذا قام عليها وروضها، والوالى يسوس رعيته...»[1].

واختلفت الآراء حول أصل كلمة سياسة هل هى عربية أم معربة؟ وذكر المقريزى أنها ليست عربية، ويرى البعض أنها عربية صحيحة بدليل ورودها فى الحديث النبوى «كان بنو إسرائيل تسوسهم أنبياؤهم»، أى يتولون أمورهم بالرعاية والتربية[2].

ولهذا فإن السياسة تعنى عند فلاسفة الإسلام - ومنهم ابن رشد - تدبير الأمر وتصريفه بالحكمة والمصلحة وإصلاح الفاسد والخلل، وهذا مشتق من مدلولها اللغوى كما هو وارد عند ابن منظور، لكن تطور مدلولها فى هذا العصر، حيث دل على الاشتغال بقضايا البلاد العامة والمسائل الوطنية وانقسمت السياسة إلى سياسة خارجية وسياسة داخلية[3].

---

(١) ابن منظور : لسان العرب، دار المعارف مصر، المجلد الثالث، ص ٢١٤٩.

(٢) عبدالعال أحمد عطوة : المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - السعودية، ١٩٩٣، ص ١٣ - ١٥.

(٣) د. منى أبو زيد : المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف - الإسكندرية، ط ١، ٢٠٠٠، ص ٢٧٧.

وكلمة سياسة باللغة الإنجليزية هى politics، وأصلها الإغريقى polis وتعنى المدينة، ويقصد بها الأصول التنظيمية التى تهدف إلى إقامة حياة صالحة فى المجتمع، وتضع من القواعد مايكفل لها صفات الاستقرار والنظام والتقدم[٤].

هذا عن مفهوم كلمة سياسة لغة وقد عرضنا لها فى اللغة العربية وبعض اللغات الأجنبية حتى نحصر معناها لغة وحتى يمكننا توظيفه اصطلاحاً.

٢ - السياسة اصطلاحاً :

اختلفت الآراء ووجهات النظر حول إمكانية تحديد مفهوم محدد أو جامع مانع لعلم السياسة : فهى عند الفقهاء تختلف عن غيرهم من رجال القانون والفكر ورجال الاجتماع والفلاسفة؛ ولهذا يقسمها البعض إلى سياسة شرعية حسب تعبير الفقهاء، والسياسة المطلقة، والسياسة المدنية، والسياسة النفسية والسياسة البدنية... إلخ[٥].

---

(٤) د. محمد توفيق رمزى: علم السياسة، ومقدمة فى أصول الحكم، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧، ط ٢، ص ١٧.

(٥) عبدالعال أحمد عطوة : المدخل إلى السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص ١٦ - ٣٠.

وهناك من حـــدده «بأنه العلم الذى يدرس السلطة فى تفاعلاتها المختلفة، وتشمل عناصر الحكم أو القوة والصالح العام»[٦] وحدده البعض بأنه «حكم الدول» والبعض الآخر يرى أنه» فن ممارسة حكم المجتمعات الإنسانية. وينظر إليها على أنها فرع من العلم المدنى يتناول أصول الحكم وتنظيم الدولة، وهى بالمعنى الواسع: العلاقة بين الطبقات وبين الأمم وبين الدول، ونضال الطبقات فى سبيل قيادة المجتمع ومن أجل تحقيق سلطة الدولة وإدارة نشاطها[٧].

ومن التعريفات المهمة أيضاً أن علم السياسة: هو العلم الذى يبحث فى أصول المجتمع وتكوينه عندما ينتظم الناس تحت ظل قواعد يرتضونها لأنفسهم أى تحت ظل القانون[٨].

وهذا العلم الذى هو نتاج الفكر السياسى على مدى التاريخ الإنسانى، اتخذ فى كل عصر من عصور التاريخ صورة

---

(٦) د. نظام محمود بركات : مقدمة فى الفكر السياسى، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، ١٩٨٥، ص ١٣.

(٧) د. علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسية، دار التعاون للطبع والنشر، ١٩٨٦، ص ١٣ - ١٤.

(٨) د. محمد توفيق رمزى : علم السياسة أو مقدمة فى أصول الحكم، ص ١٧.

جديدة من صور الفكر السياسى حسب ظروف وأحوال البيئة السياسية فى ذلك العصر.

ففى العصر اليونانى كان الفكر السياسى يدور حول قضية أساسية وهى قضية الفضيلة أو العدالة لفقدانهما فى ذلك العصر، كما تركز الفكر السياسى فى العصور الوسطى الإسلامية، حول قضية الخلافة أو الإمامة، وهل هى بالنص أو بالاختيار. بينما تركز البحث فى العصور الوسطى المسيحية حول قضية العلاقة بين السلطتين الروحية والزمنية، أى بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، بينما ساد البحث فى عصر النهضة الأوروبية حول فكرة العقد الاجتماعى[٩].

ومن هنا نستنتج أن علاقة الفكر السياسى بالأيدلوجية السياسية تتحدد فى أن الفلسفة السياسية، وإن كانت مرتبطة بحركة ومشكلات تطور المجتمعات من ناحية، وتطور الفكر الفلسفى من ناحية أخرى فإنها ترتبط أيضاً بتطور المجالات

(٩) د. محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الاسلامية، مكتية دار التراث، القاهرة طـ ٧، ١٩٧٩، صـ ٩٠ .

وأيضا د. نيفين عبدالخالق : إشكاليات وحالات تدريس الفكر السياسى الإسلامى، بحث منشور فى مجلة المسلم المعاصر، العدد ٨٢، السنة الحادية والعشرون، نوفمبر وديسمير، ١٩٩٦، يناير، ١٩٩٧، ص ٢٣.

الأيدلوجية المختلفة، وخاصة الأيدلوجية السياسية، وهذا يؤكد مدى علاقة الفلسفة بالسياسة حيث تعْنَى الفلسفة السياسية بتطور آراء الفلاسفة فى مجال الفكر السياسى الاجتماعى، خاصة فيما يتعلق بمسألة الدولة(١٠).

وهذا التطور فى الفكر السياسى نلاحظه عند ابن رشد، فعلى الرغم من التزامه بالإطار العام فى مفهومه أو فى تعريفه لعلم السياسة بما ورد عند كل من أفلاطون وأرسطو إلا أنه أضفى على آرائهما الكثير من خلاصة فكره الذى كان نتاج البيئة والتطور الاجتماعى والسياسى على المجتمع الذى عاش فيه. لهذا نجده فى تعريفه لعلم السياسة ينظر إليه بنظرة فلسفية إسلامية آخذاً بتعريف أفلاطون وأرسطو(١١). واضعا علم السياسة ضمن العلم المدنى؛ والعلم المدنى علم عملى عند كل من أفلاطون وأرسطو، وينقسم هذا العلم إلى علمين عمليين هما الأخلاق والسياسة، وموضوعه هو : «الأفعال الإرادية التى تصدر عنا ومبادئها، الإرادة والاختيار، كما أن موضوع العلم الطبيعى هو الأشياء الطبيعية ومبادئها، الطبع والطبيعة،

(١٠) د. علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص ١٤.

(١١) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨، ط ١، ص ٧٢.

وموضـوع العلم الإلهى، الأمـور الإلهيـة ومبدؤه الله سبحـانه وتعالى»[١٢].

والغاية من العلم المدنى عند ابن رشد كما هى عند أفلاطون وأرسطو : العمل. عكس العلوم النظرية التى غايتها العلم لذات العلم. وهذا التقسيم للعلم المدنى أخذ به الفارابى قبل ابن رشد، فقد قسم الفلسفة المدنية إلى صنفين : أحدهما يحصل العلم، والثانى يحصل العمل، الأول يسمى الأخلاق، والثانى يسمى علم السياسة أو فلسفة السياسة[١٣].

وقد حاول ابن رشد فى تحديده لعلم السياسة «العلم المدنى» أن يوفق أو يمزج بين آراء كل من أفلاطون وأرسطو من ناحية وبين الفكر السياسى الإسلامى من ناحية أخرى، ولهذا نجده فى تقسيمه للعلم المدنى إلى علمى الأخلاق والسياسة، يؤكد على أنهما مرتبطان ولا ينفصلان ولا يستغنى أحدهما عن الآخر ومن ثم حدد مجال كل منهما على النحو التالى :

---

(١٢) ابن رشد : تلخيص مابعد الطبيعة، تحقيق د. جيرار جهامى، ود. رفيق العظم، دار الفكر اللبنانى، بيروت، ط ١، ١٩٩٤، ص ٢٩.

(١٣) الفارابى : التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. سحبان خليفات، الأردن، ١٩٨٧، ص ٤٨. وإحصاء العلوم : تحقيق د. عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩، ص ١٠٤.

(أ) علم الأخلاق : فى هذا العلم الذى يعد مقدمة لعلم السياسة تذكر الملكات والأفعال الإرادية والسعادات جملة فى مقالة جامعة تعرف منها نسبة بعضها إلى بعض، وأى الملكات تؤثر فى غيرها، وتتمثل هذه الملكات فى هذا القسم فى أربعة أنواع هى :

١ - فضائل نظرية عقلية. ٢ - فضائل علمية فكرية.

٣ - فضائل خلقية. ٤ - صنائع عملية.

وتقابل هذه الفضائل يحتاج إلى فضائل الآخرين وتعاونهم، ولهذا فالإنسان مدنى بالطبع، وقد أشار ابن رشد إلى أن هذا العلم يتضمنه كتاب الأخلاق المعروف بـ «نيقوماخوس» لأرسطو[١٤].

ومن هنا يعد علم الأخلاق عبارة عن تمهيد لعلم تدبير المدينة، وما السياسة إلا الجانب الاجتماعى التطبيقى للأخلاق كما سنرى ذلك.

(ب) السياسة : ويبحث فى هذا العلم عن الكيفية التى ترسخ بها هذه الملكات فى النفوس، وكيف تعمل كل ملكة فى

---

(١٤) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، ص ٧٣ - ٧٤.

الأخرى حتى يصبح الفعل الحاصل من الملكة المقصودة على أكمل وجه، وتظهر أى ملكة تكون عائقاً لغيرها، وفى هذا العلم «السياسة» يتبين أن الأشياء التى إذا أتت فى الأمور الكلية أمكن بها التأثير فى باقى الملكات.

وضرب ابن رشد مثلا للعلاقة بين علم الأخلاق وعلم السياسة بعلاقة الصحة والمرض بحفظ الصحة وإزالة المرض، معتمداً على مفهومه لعلم السياسة على جمهورية أفلاطون الذى قام بتلخيصه (١٥).

ومن هنا يتضح أن علم السياسة عند ابن رشد علم عملى يقوم على غرس الفضائل والملكات لدى أفراد المجتمع، ومن هنا جاءت علاقته بعلم الأخلاق، الذى يتمثل فى أن السياسة امتداد للأخلاق امتدادا لا يسمح بالانفصال، متبعاً فى ذلك فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو وفلاسفة الإسلام. وقد ظل هذا الربط فى الفكر اليونانى حتى جاء الفلاسفة الرواقيون الذين فصلوا بينهما فصلاً تاماً، فالأخلاق عندهم لا تكون متصلة بالسياسة ولا السياسة لها ارتباط بالأخلاق (١٦) ثم عاد الاتصال والربط فى الفكر الإسلامى إلى أن جاء مكيافيللى

(١٥) المرجع السابق، ص ٧٣.

(١٦) د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، القاهرة، ١٩٤٥، ص ١٥٧.

(١٤٦٩ - ١٥٢٧م) الذى نجح فى توجيه الفكر الغربى إلى الفصل بين الأخلاق والسياسة[١٧].

كما ربط ابن رشد فى مفهومه لعلم السياسة بين نظام الحكم وبين التربية، فيؤكد مع أفلاطون ضرورة تدبير المدينة لتحقيق غاية الأفراد من فضيلة وسعادة، وأن هذه الغاية لا تتحقق إلا بحكام أفاضل يتبعون نظاماً دقيقاً ولا يمكن الحصول على مثل هؤلاء الحكام إلا بالتربية. وكان هذا هو الهدف من جمهورية أفلاطون الذى كشف فيه عن نظام التربية فى المدينة الفاضلة؛ ولهذا يعرف أفلاطون السياسة بقوله: «ففن السياسة وفقاً لهذا الرأى هو فن تربية ورعاية مخلوقات حية أليفة تعيش على الأرض وليس لها قرون ولا ريش وتمشى على ساقين، وإن تدبير القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية، أما التدبير الذى تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فهذا مانسميه بفن السياسة»[١٨].

كما أن السياسة عند أفلاطون ما هى إلا : تدبير المدينة لتحقيق غاية الأفراد من فضيلة وسعادة، فإن هذا هو غاية الحياة لا الإثراء وبسط السلطان كما يعتقد الكثيرون.

---

(١٧) د. محمد فاضل ذكى : الفكر السياسى العربى الإسلامى بين ماضيه وحاضره، بغداد، ١٩٧٠، ص ٤٨.

(١٨)د. أميرة حلمى مطر: فى فلسفة السياسة، دار الثقافة للنشر، ١٩٧٨، ص ٣١ .

ومن هنا نلاحظ أن ابن رشد يركز مثل أفلاطون على نظام التربية، ورفض أن يكون مفهوم السياسة قائما على نظام تدبير أمور الدولة من قبل حاكم طاغية ليس لديه شيء من نظم تربية الأجيال، ففن السياسة هو الذى يشرع لكل شئون الدولة ويعمل على حمايتها ببراعة فائقة.

ثانياً : الحياة السياسية وأثرها فى فكر ابن رشد السياسى.

مما لاشك فيه أن للبيئة والظروف التى يعيشها الفيلسوف والمفكر آثارها على إنتاجه وإبداعه الفكرى، خاصة فى مجال نظام الحكم لأن أكثر مايؤثر على المفكر هو نظام الحكم، وكما يقال : «إن الفلسفة السياسية تزدهر عندما ينتاب الدولة سقم، أو أمراض فيأتى الفلاسفة ويُحمّلون أنفسهم مهمة الأطباء من حيث التشخيص ووصف العلاج»[١٩] وها نحن نجد ابن رشد حمل نفسه عبء هذه المهمة بصفته فيلسوفا وطبيباً، فقد شخص الأمراض السياسية فى المجتمع الذى عاش فيه، ووصف له العلاج فى خطابه السياسى الذى سنعرض له، كما فعل من قبله فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون

---

(١٩) د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار الثقافة للنشر – القاهرة، ١٩٧٥، ص ٨.

وأرسطو ومن فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى وابن سينا، والغزالى وأبى حيان التوحيدى.... وغيرهم.

ففى العصر اليونانى كان للبيئة السياسية أثرها الواضح على فكر أفلاطون السياسى، فقد عاش أفلاطون فى عصر امتلأ بالاضطرابات السياسية كما حفل بالصراع الحربى الذى احتدم فى حرب أهلية بين مدينة أثينا وإسبارطة، الأمر الذى أسرع بالقضاء على الحضارة اليونانية [٢٠].

وعلى الرغم من سيادة نظام الحكم الديمقراطى فى ذاك الوقت، إلا أنه لا يلقى الإقبال والموافقة من جانب أفلاطون، فقد نقده نقداً شديداً، وظل أفلاطون خصماً عنيداً للديمقراطية الأثينية[٢١]. بعد أن كان قد عقد الأمل عليها بعد حكم الثلاثين الطغاة فى أن يسود بلاده حكم عادل، إلا أن هذا الأمل من الديمقراطية سرعان ما تبدد بسبب قيام الحكم الديمقراطى بالحكم على سقراط عام ٣٩٩ ق.م بالموت، ومن هنا كانت صدمة أفلاطون فى النظام الديمقراطى ولهذا قال : «أخيراً

(٢٠) المرجع. السابق، ص ١٨.

(٢١) د. علاء حمروش : تاريخ الفلسفة السياسة، ص ٤١.

فهمت أن كل المدن الحالية تحكم بطريقة سيئة لأنه لا أمل تقريبا فى شفاء تشريعاتها»[٢٢].

ولهذا كانت فترة كتابة أفلاطون للجمهورية فترة تدهور فى التاريخ اليونانى بعد انتهاء الحرب البلوبونيزية (٤٣١ - ٤٠٤ ق.م) مما أدى إلى ضعف المدن وتفككها وسوء أحوال اليونانيين، من أجل هذا انصبت اهتمامات أفلاطون على القضايا السياسية والاجتماعية فرفض كل أنظمة الحكم السائدة وحلم بنظام حكم مثالى، فكانت محاورة الجمهورية التى تخيل فيها نظام الحكم الخالى من الاستبداد والظلم والقهر والطغيان[٢٣] والذى عبر عنه بقوله: «لقد أمعنت النظر فى معترك الحياة السياسية، وانتهى بى المطاف، أن أتبين بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن - وبلااستثناء أنظمة فاسدة، فدساتيرها لايمكن إصلاحها جميعاً إلا بمعجزة، ولقد استفحل فساد التشريع والأخلاق العامة

(٢٢) أفلاطون : الرسالة السابعة، الأعمال الكاملة - باريس، المجلد ١٣، ط١، ص ٢٩.

(٢٣) ماريا لويزا برنيرى : المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة عطيات أبو السعود مراجعة د. عبدالغفار مكاوى، عالم المعرفة - الكويت، سبتمبر ١٩٩٧، ص ٣٠ - ٣١.

بصورة مخيفة بحيث أصابنى الدوار فى النهاية أمام هذا الاضطراب، وأنا الذى كنت فى النهاية مفعم النفس للحياة السياسية»[٢٤].

وإذا انتقلنا من البيئة اليونانية إلى البيئة الإسلامية فنجد أن استمرار تأثير الحياة السياسية مازال مستمراً على فكر فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى (٢٦٠هـ - ٣٣٠ هـ) الذى عانى هو الآخر من فساد الحكم العباسى والصراع والتطرف الفكرى والمذهبى والسياسى والإلحاد والزندقة فى عهده، مما كان له تأثيره على إنتاجه الفكرى، فجعله هو الآخر يحلم بمدينة فاضلة على نمط مدينة أفلاطون، يعيش فيها الناس جميعاً متساوين فى الحقوق والواجبات[٢٥].

كما نلمس هذا التأثير عند ابن تيمية «تقى الدين ت ٧٢٨ هـ» الذى عانى كثيراً من أنظمة الحكم ومن أجل هذا وضع العديد من المؤلفات فى مجال الفكر السياسى، وإن كان

---

(٢٤) أفلاطون : الرسالة السابعة، ترجمة د. عبدالغفار مكاوى، لكتاب الهلال القاهرة، عدد ٤٤٠ أغسطس ١٩٨٧، ص ١٢٨، وأيضاً انظر، جان جاك شوفالييه : تاريخ الفكر السياسى ترجمة محمد عرب صاصلا، ص ٣٧.

(٢٥) د. نظام محمود بركات: مقدمة فى الفكر السياسى، ص ١٠٦ .

بطريقة غير مباشرة ووضع نظام الحسبة، ونظام الحكم فى الإسلام، ويبدو الأخير واضحاً فى كتابه «السياسة الشرعية».

ولم يختلف عصر ابن رشد عن عصر سابقيه أو لاحقيه سواء أفلاطون أو أرسطو أو الفارابى أو ابن تيمية ت ٦٢٨ هـ أو غيرهم، بل إن الظلم والقهر والتسلط من جانب أنظمة الحكم مستمر، وإن اختلفت أشكاله ووسائله، ولهذا يجب اختلاف فكر المعالجة، وهذا ما فعله ابن رشد، فقد عاش فى عصر سادت فيه وحدانية التسلط والطغيان فى ظل الدولة الموحدية والتى نشأت فى بدايتها نشأة قوية وعادلة حسب الشريعة، لكن سرعان ماتبدلت الأحوال. فساد التعصب والاضطهاد الدينى والقسوة وعدم التسامح،[٢٦] كما ساد بلاد الأندلس تدهور سياسى فى كثير من جوانبه برغم حفاظها على استقلالها عن الدولة العباسية [٢٧].

---

(٢٦) ديلاس اوليرى : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ: ترجمة د. تمام حسان، مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٧، ص ١٧٤.

- وانظر أيضاً الكسندر أغناتنكو : بحثاً عن السعادة، دار التقدم، موسكو، ١٩٩٠، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢٧) ليفى برفنسال : الحضارة العربية، ترجمة الطاهر أحمد مكى، دار المعارف، القاهرة.

ويؤكد المؤرخون على أن دولة الموحدين[٢٨]. التى قامت قرابة قرن ونصف القرن من الزمان (٥٢٤ هـ - ٦٦٨ هـ) على أنقاض دولة المرابطين - استخدمت أقسى الوسائل الدموية فى تصفية دولة المرابطين، فقتلوا المحاربين والصبيان والنساء والشيوخ، وحكموا على مدن بأكملها بالموت كما فعلوا فى وهران[٢٩].

---

(٢٨) مؤسس هذه الدولة، هو الزعيم الدينى ابن تومرت ٥٢٤ هـ، الذى قوض دولة المرابطين بعد فسادها وضعفها. وكان لحركته الإصلاحية القوية أثر كبير فى قيام دولة الموحدين فى المغرب والأندلس خلال النصف الأول من القرن السادس الهجرى، وقد كرس ابن تومترات حياته من أجل قيام نظام سياسى دينى.

- انظر : د. حامد طاهر، قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد، ضمن ابن رشد مفكراً عربياً ورائدا للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص ١١٩.

(٢٩) د. عبدالحليم عويس : دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، دار الشروق - جدة، ١٩٨٣، ص ١٧١ - ١٧٤.

- وانظر أيضاً عبدالواحد المراكشى : المعجب فى تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، صححه، محمد سعيد العريان ومحمد العربى، مطبعة الاستقامة، القاهرة ط١، ١٩٤٩، ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ويوسف أشباخ : تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين، ترجمة : د. محمد عبدالله عنان، لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٤٠، ج١، ص ٢٠٧.

وقد أدى هذا الفساد والاستبداد والتسلط إلى أن اتخذ ابن رشد موقفاً نقدياً من هذه الأنظمة، واستنكر كل هذا الظلم والاستبداد فقال كلمة حق فكان جزاؤه أن حكم عليه بالنفى، وفى هذا يقول محمد عابد الجابرى إن ابن رشد : «لم يحاكم ولم تصادر كتبه ولم تحرق بسبب الدين الذى اتخذه خصومه غطاء ظلماً وعدواناً كما جرت بذلك عادة المستبدين وسنتهم وإنما حوكم بسبب هذا الكتاب الضرورى فى السياسة الذى أدان فيه الاستبداد بدون هوادة»[٣٠].

فقد أدان فى هذا الكتاب الدولة كلها، وما آلت إليه من فساد واستبداد مشهراً بانحرافها عن المقاصد التى أعلنت عنها عند قيامها، ولم يتهاون ابن رشد فى نقده لأساليب الحكم فى عصره منددا بالحكم الاستبدادى الذى اصطلح عليه بـ «وحدانية التسلط» فى مقابل «الطغيان» حسب تعبير أفلاطون[٣١].

ويصف لنا ابن رشد حال أنظمة الحكم السائدة فى عصره فيقول : «ومن هذا النوع من الناس تظهر فئة السوفسطائيين

---

(٣٠) د. محمد عابد الجابرى : مقدمة الضرورى فى السياسة لابن رشد، ص ٣٩.
(٣١) المرجع السابق، ص ١٠ .

القائمين على أمر المدن ممن يعرضون عن كل ماهو جميل كالفلسفة وغيرها، ويستحسنون كل ما هو قبيح، وبالجملة لكل الشرور لمدينته الواقعة فى مثل هذه المدن، أما آراؤهم وتسلطهم على المدن فهى أكبر أسباب ضياع الفلسفة وانطفاء نورها. وإذا ما فحصت الأمر فستجد أن هؤلاء هم الأكثر عدداً فى هذه المدن «الأندلس»(٣٢).

وقد مثل ابن رشد نظام الحكم القائم فى دولة المرابطين(٣٣) التى قامت على أنقاضها دولة الموحدين بالنظام الشهوانى،

---

(٣٢) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، ١٨٨ .

(٣٣) نشأت دولة المرابطين فى البداية نشأة طيبة قوية، وكانت بحق كما يذكر المؤرخون انبثاقه فكرة إسلامية عظيمة الأثر فى حياة الدعوة الإسلامية إذ اهتمت بإبراز الدور القيادى للمسجد الإسلامى فى جميع المجالات العبادية والعقائدية والسياسية والاجتماعية. واستمرت هذه الدولة قرابة قرن من الزمان، بدأت قوية فى عهد مؤسسها يوسف بن تاشفين حتى ٥٠٠ هـ، ثم بعد ذلك بدأ الضعف والاضمحلال يسيطر عليها. بعد وفاة مؤسسها يوسف وتولى ابنه على بن يوسف أمور الدولة الذى انصرف عن شئون الحكم إلى حياة العبادة والزهد والوقوع تحت تأثير مجموعة من الصوفية، الذين بعدوا فى أحكامهم عن الكتاب والسنة، ومن هنا بدأت مظاهر التحلل والفساد تسود معظم أمور الدولة.

– انظر د. عبدالحليم عويس، دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، ص ١٥٥ – ١٦٠.

فبينما هو يتحدث عن كيفية تحول المدن الكرامية إلى مدن شهوانية يضرب لنا مثالاً واقعياً فى قوله : «مثال ذلك فى هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم «يوسف ابن تاشفين» ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية كما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية فى جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة فى أيامه، وذلك لأن السياسة التى ناهضته فى هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية لدولة الموحدين»[٣٤].

ويصف لنا ابن رشد نماذج أخرى من التسلط والاستبداد فيقول : «والاجتماعيات فى كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هى اجتماعيات بيوتات لا غير»[٣٥].

ويقصد ابن رشد باجتماعيات بيوتات المجتمع القائم على الحسب والنسب، فالعامة لهم مجتمعهم والسادة لهم مجتمعهم، ولهذا قسم المجتمع إلى سادة وعامة، والسادة تسلب العامة وتستبد بهم، وإذا احتكموا إلى الحكام الذين هم السادة فلن

(٣٤) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، ١٨٨ .

(٣٥) المرجع السابق، ص ١٧٦ .

يجدوا عدلا بل يجدوا الجور والتسلط حتى توزيع الثروة ليس فيها عدل، وذلك بسبب حرص السادة على أن يكون المال خاصا بهم، فيقول ابن رشد : «والقوم من هؤلاء صنفان : صنف يعرف بالعامة وآخر يعرف بالسادة، مثل ما هو الحال في دولة الموحدين، وكما كان عليه الحال عند أهل فارس، وكما هو عليه الحال في كثير من مدننا، وفي هذه الحال تسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال العامة إلى أن يؤدي بهم الأمر أحياناً إلى التسلط كما يعرض هذا في زماننا هذا، في مدننا هذه»[٣٦].

ويستحضر لنا ابن رشد تجربة الحكم الجماعي «الديمقراطي» في قرطبة ـ والتي كان جده قاضي قضاتها ومن أبرز شخصياتها ـ مبينا كيفية تحول هذه المدينة ومن النظام الديمقراطي إلى النظام الاستبدادي والأسباب التي أدت إلى ذلك، فمن الأسباب ما يرجع إلى: «الإفراط في طلب الحرية والتزود منها إلى ما لا نهاية، وذلك أن كل ما يقع بإفراط يتجاوز مقداره وينقلب إلى ضده ...»[٣٧].

(٣٦) المرجع السابق، ص ١٧٦ .

(٣٧) المرجع السابق، ص ١٩٢ .

ويضرب مثلاً لهذه المدن بمدينة قرطبة التى تحولت من النظام الديمقراطى إلى نظام التسلط بعد سنة ٥٠٠ هـ وينبه بأن هذا التحول لا يحدث فجأة، ولا دفعة واحدة، بل يأتى بالتدرج، فيأتى الحاكم بأمور تساعده فئة من الرعية على التسلط برغبتها ، ثم بعد ذلك يغدر بهم، ويتخلى عن كل ما اتفق عليه. عند ذلك تسعى الجماعة إلى إخراجه من الحكم، فيسبق هو إلى استبعادهم ونفيهم، والاستيلاء على عتادهم وأسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه كالمستجير من الرمضاء بالنار، ويعنى ذلك أن الجماعة إنما أرادت الهروب من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هى تقع فى استعباد أكثر قوة، كما يحدث فى زماننا هذا على مستوى الساحة العربية وهذا ما سماه ابن رشد «بوحدانية التسلط»(٣٨).

وإذا كانت السلطة قد أثرت على فكر ابن رشد السياسى كما رأينا، فإنها قد لعبت أيضا دوراً كبيراً فى التأثير على عقليته الفلسفية والعلمية، وذلك من خلال تكليف الخليفة الموحدى «أبى يعقوب يوسف» بشرح كتب أرسطو بهدف خلق سلطة عقلانية تحقق نوعاً من التوازن مع السلطة الدينية البشرية

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٩٤، ١٩٦ .

والمتمثلة فى سلطة الفقهاء والمتكلمين والتى كانت تقيد سلطة الخليفة، وكان لهذا التكليف أثره البالغ - الذى لا ينكره أحد - على فكر ابن رشد الفلسفى بكل أنواعه الميتافيزيقى والطبيعى وكذا العلمى، ويدل هذا أيضا على مدى تأثير الحاكم على المفكرين والفلاسفة فى شتى فروع المعرفة والإبداع. كما يدل على أن عصر أبى يعقوب يوسف كان عصر ازدهار الفلسفة والعلم والحرية الفكرية بكل جوانبها الدينى والدنيوى، كما أنه كان عصر ازدهار سياسى، إذ كان الحكم مقيدا بالشريعة. ويؤكد ذلك أنه بعد وفاة الخليفة أبى يعقوب يوسف وتولى ابنه المنصور الذى تولى الخلافة عام ٥٨٠ هـ فارضاً نفسه بالحيلة، عقب استشهاد والده أبى يعقوب فى معركة تحرير شنترين بالأندلس، ونظراً لبعده عن التشريع الإسلامى الصحيح واشتهاره بالمغامرات العسكرية، وقيامه بإعدام الكثير من معارضيه دون محاكمة عادلة، كل هذا جعله وحدانى التسلط، مما جعل إخوته ينقلبون عليه، فما أن مرض عام ٥٨٧ هـ إلا وأخوه أبو يحيى بن يعقوب يوسف يجمع التأييد من رجالات الدولة لتنصيبه خليفة، لكن المرض لم يطل على المنصور وشفى واستدعى أخاه أبا يحيى وأعدمه سنة ٥٨٩هـ. والجدير

بالذكر أنه كانت توجد علاقة طيبة وحميدة، بين ابن رشد وأبى يحيى، فقد طلب منه أبو يحيى تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون، وفعل ابن رشد فى الحال، ولهذا تشير كثير من المراجع إلى أن سبب نكبة ابن رشد هو صداقته لأبى يحيى أخى المنصور، وتأليفه هذا الكتاب الذى أظهر مساوئ حكم المنصور المستبد(٣٩).

وهنا نرجح أن يكون فعلا سبب نكبة ابن رشد هو صلته بأبى يحى يعقوب أخى المنصور ومنافسه فى الخلافة، بالإضافة إلى تلخيص كتاب «الضرورى فى السياسة»، لأنه يبدو أن ابن رشد كان متعاطفاً جداً مع أبى يحيى الذى خاطبه فى نهاية كتاب تلخيص السياسة بقوله : «أعانكم الله على ما أنتم بصدده، وأبعد عنكم كل مثبط بمشيئته وفضله»(٤٠).

وهذه العبارة القصيرة تدل على تعاطف ابن رشد مع أبى يحيى، وهذا التعاطف من جانب ابن رشد مع أبى يحيى يدل على إحساس ابن رشد بالظلم الذى وقع عليه من أخيه، كما وقع عليه هو أيضاً، ووقع على كثيرين من أمثالهم، مما أدى

(٣٩) محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة ١٧ ص ٦٨ ـ ٧٠ .

(٤٠) الضرورى فى السياسة، ص ٢٠٨ .

إلى إعدام أبى يحيى ونفى ابن رشد، لكن الدكتور عاطف العراقى يرى أن علاقة ابن رشد بأبى يحيى ليست سبباً رئيسيا لنكبة ابن رشد[41] فإذا كان هذا قد حدث من الخليفة مع أخيه ومع أشهر فيلسوف فى عصره فما هو العمل مع باقى الرعية؟ أعتقد أن ابن رشد صدق ولم يبالغ فى تصوره للحياة السياسية التى تميزت بالاستبداد والتسلط من جانب الحكام وطغيانهم وتقيدهم للحريات.

وفى النهاية ألم يكف هذا الذى حدث والذى ذكرته كتب التاريخ وذكره ابن رشد نفسه للتأثير على فكر ابن رشد السياسى وتكوين عقليته وفكره السياسى؟، نقول عقله وفكره ولا نقول تكوينه السياسى؛ لأن ابن رشد لم يكن له مطمع فى احتلال منصب سياسى؛ فالرجل وصل إلى سن السبعين عاماً، وسبق أن تولى القضاء، واشتكى من أنه يأخذ منه وقتا كبيراً، كان يفضل أن يقضيه فى مشاريعه العلمية التى لم يكن يتسع لها وقته، فالرجل كان خالى الذهن من أى طموحات سياسية راهنة وكان شغله الشاغل أن يكون هناك نظام سياسى قائم

(٤١) د. عاطف العراقى: تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ١٩٧٣ م ص ١٦٨ .

على أسس شرعية فلسفية برهانية، لا أسس جدلية خطابية بعيدة عن كل روح دينية. وهذا النظام الذى ينشده ابن رشد لم يتحقق إلا فى ظل وجود فلاسفة حقيقيين، لا فلاسفة مزيفين على نمط السوفسطائيين القدماء، وأدى هذا إلى توجيه خطاب نقدى إلى أنظمة الحكم فى عصره وغير عصره، بهدف اتباع نظام حكم قائم على أسس شرعية وفلسفية.



الفصل الثانى

منطلقات الخطاب السياسى

ذهب بعض الباحثين إلى الزعم بعدم وجود فكر سياسى عند ابن رشد، وبالتالى ليس له خطاب سياسى ولا منطلقات ينطلق منها فى فكره السياسى، ومن هؤلاء على سبيل المثال: أرنست رينان الذى زعم بأن فكر ابن رشد السياسى لا ينطوى على كبير إبداع، كما هو منتظر منه، وأن كل آرائه فى السياسة لا تنطوى على شىء سوى مجرد تفويض الحكومة إلى الشيوخ، وأن يلقن المواطنون الفضيلة بتعليمهم الخطابة والشعر والجدل، ولم يكتف رينان بذلك، بل زعم أن ابن رشد يرى أن مثل الدولة الأعلى يقوم على عدم الاحتياج إلى قاضٍ أو طبيب أو جيشٍ، وأن مهمة الجيش تنحصر فى السهر لحراسة الأمة [(١)].

(١) أرنست رينان : ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، عيسى الحلبى القاهرة، ١٩٥٧، صـ ١٧.

فهل كان ابن رشد فعلاً ليس لديه فكر سياسى؟، وأنه كان يرى أن الدولة ليست فى حاجة إلى قاضٍ يميز بين من لاتقبل طبيعته الإصلاح ومن يمكن إصلاحه عن طريق التربية وليست فى حاجة إلى طبيب يشفى من يولدون بعاهة طفيفة؟[٢] وهل كانت آراء ابن رشد السياسية ساذجة إلى هذه الدرجة الذى تصور فيها الدولة على هذا الشكل؟ فى الحقيقة أن زعم أرنست رينان هذا مردود عليه، ولن نجزم الآن بعدم صحته، بل نترك هذا إلى ما بعد بيان حقيقة الخطاب السياسى، وأصالته فى كل آرائه، فقد يكون رينان معذوراً لو أنه لم يطلع على جهد ابن رشد فى كتابه تلخيص السياسة لأفلاطون والذى لم يكتف فيه ابن رشد بالتلخيص، بل أضاف الكثير من الآراء والاستشهادات على صحة آرائه من واقع الحياة السياسية فى بلاده.

والمتفحص للكتاب بدقة، يجده عبارة عن وجهة نظر نقدية لجمهورية أفلاطون وليس مجرد شرح أو تلخيص فقط، بل ناقش وحاور وحلل ونقد وأضاف إلى أفلاطون الكثير. وعلى وجه الإجمال أبدع أجمل إبداع، وإن المقارنة بين الجمهورية الأصل والتلخيص يؤكد ذلك، لكن من المؤسف أن رينان قد

---

(٢) د. ماجد فخرى: ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٢٦

اطلع على كتاب تلخيص السياسة لابن رشد، واستشهد منه بالكثير من الآراء، ومن هنا يوجد احتمالان لاثالث لهما:

الأول: أن رينان قد اطلع على كتابات ابن رشد لكنه لم يفهمها أو لم يتفحصها جيداً.

الثاني: أنه أراد عن قصد أو غير قصد تهميش الخطاب السياسى لابن رشد.

وعلى كل، فالذى يحكم على أنه كان لابن رشد فكر سياسى يستحق الدراسة والتحليل، هو إنتاج ابن رشد نفسه وآراؤه المدونة، وليس ما قاله المؤرخون والباحثون فقط، ومما لايقبل الشك أو الجدل أن إنتاج ابن رشد الذى تركه لنا فى مجال الفكر السياسى لو درس وحلل لخرج لنا ابن رشد آخر فى مجال الفكر السياسى يضاهى ابن رشد الفيلسوف والطبيب والفقيه.. إلخ، وهذا الإنتاج الذى يتمثل فى تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو، وتلخيص الجمهورية لأفلاطون وتلخيص الخطابة لأرسطو، وتفسير ما بعد الطبيعة، هذا بالإضافة إلى آرائه وإشاراته السياسية فى: مناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وفصل المقال وغيرها.. وفى هذا الإنتاج من إبداعاته الفكرية فى مجال السياسة، ولاننسى أن ابن رشد كان قاضياً وفقيهاً وهما من المناصب السياسية التى حتمت على ابن رشد إظهار

مواهبه وأفكاره فيما يحكم ويفتى فيه أيضاً؛ ومن هنا يتأكد لنا أن ابن رشد قد اشتغل بالعمل السياسى وتعمق فيه بفكره وعقله ونقده واكتوى بنار السياسة بنكبته وحرق كتبه بسبب نقده لأنظمة الحكم السائدة فى عصره، والتى لايجرؤ عليها ناقد إلا إذا كان متمكناً من فكره وعلمه وآرائه.

ولهذا ينطلق الخطاب السياسى الرشدى من عدة منطلقات:

الأول: تحليل أنظمة الحكم فى الماضى ونقدها، وذلك عن طريق تحليله لكتاب جمهورية أفلاطون والأخلاق لأرسطو، والخطابة لأرسطو أيضاً، إضافة إلى تحليله لأنظمة الحكم فى البلاد الإسلامية منذ وجود الإسلام.

الثانى: تحليل أنظمة الحكم السائدة فى عصره ونقدها، محدداً الغاية من رئيس المدينة، والشروط الواجب توافرها فيه.

الثالث: وضع تصور للسياسة المستقبلية عن طريق إقامة مدينة فاضلة على نمط الدولة الإسلامية الأولى فى عهد الخلفاء الراشدين، ويجمع هذه المنطلقات الثلاثة منطلق مشترك، وهو منطلق الصوت المعارض لأنظمة الحكم على مر العصور، خاصة فى زمنه وفى بلده، وكانت أكبر مشكلة تواجه ابن رشد هى المعاناة التى يلقاها الرعية من الحكام الذين يأتون فى بعض الأوقات بحكم الصدفة، لهذا بدأ خطابه السياسى بتحديد أنظمة الحكم الصالحة، ثم تحديد رئيس المدينة والغاية

من وجوده، والشروط الواجب توافرها فيه كى يكون حاكماً فاضلاً. مخالفاً فى ذلك الخطاب الأفلاطونى الذى انطلق فى تحديده لقضية العدالة، نظراً للمعاناه من الظلم السائد فى بلاد اليونان. وكان أكبر ظلم وقعت فيه العدالة هو وقوع ظلم على سقراط، فبينما يبحث أفلاطون المعانى المختلفة للعدالة، مخصصاً لها الجزء الأكبر فى بداية محاورة الجمهورية شارحاً معنى العدالة وشروط تحقيقها وأين وجودها؟ فهو يرى أنها موجودة فى الكل الاجتماعى أى فى المدينة، إلا أنها لاشيء غير احترام التسلسل الاجتماعى والوظيفى والذى وصفه بأن يقوم كل واحد فى المدينة ومن أجل المدينة بوظيفته المتفقة مع مؤهلاته(٣). وانتهى أفلاطون إلى أن مشكلة العدالة يجب أن تطرح على المستوى العام، مستوى المجتمع والدولة المدنية، ومن هنا ينطلق فى البحث عن إمكانية إقامة نظام للحكم تتحقق فيه العدالة(٤).

من جانب آخر نجد ابن رشد يختلف مع أفلاطون ويركز على ضرورة وجود رئيس حاكم للمدينة تتحقق من خلاله العدالة، فالرئيس عند ابن رشد أولاً، ثم العدالة، وعند أفلاطون

---

(٣) جان جاك شوفالييه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط ١٩٨٥، صـ ٤١ ـ ٤٢.

(٤) د. محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة، صـ ٢٣.

العدالة ثم الرئيس، ويؤكد ابن رشد على موقفه بضرورة وجود الرئيس أولاً، بضرورة وجود إله مدبر لهذا الكون فارضاً نظاماً للعدالة، فقد شبه المدينة بالعالم والحاكم أو الرئيس بالإله على أن يكون عمل الرئيس تقليداً لعمل الله سبحانه وتعالى، فيقول فى هذا: «إن الآمر بحركة الأفلاك هو المبدئ الأول، وهو الله سبحانه وتعالى، وأنه لهذا الآمر قامت السموات والأرض، كما أنه بأمر الملك الأول - الرئيس - فى المدينة قامت جميع الأوامر العبادية ممن جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فيها من أصناف الناس»(٥).

وهنا يشبه ابن رشد الفارابى فى تشييد مدينته الفاضلة على أسس إلهية، عكس ما ذهب إليه أفلاطون الذى أراد أن يبنى مدينته الإلهية «الميتافيزيقية» على غرار مدينته السياسية، فقد عكس الفارابى وابن رشد الوضع، واتفقا على ربط الإصلاح السياسى بصلاح المعتقدات الدينية والفلسفية (٦).

فوجود رئيس المدينة عند ابن رشد والفارابى سابق على القول فى شكلها وصفاتها، فالفارابى يؤكد فى جميع كتبه التى تناولت موضوع «المدينة الفاضلة» على فكرة أن رئيس المدينة

---

(٥) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بوريج، المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٣٠، صـ ١٨٥ - ١٨٦.

(٦) د. محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة، صـ ٦١ - ٦٢.

ينبغى أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها (٧) على سعادتها أو شقائها، وهذا ما بدأ به ابن رشد خطابه السياسى بالتركيز على ضرورة وجود الرئيس المناسب، وأهمل قضية العدالة التى أثارها أفلاطون فى بداية محاورة الجمهورية واعتبرها من الموضوعات الخطابية أو الجدلية.

ويمكن القول بأن ابن رشد، ومن قبله الفارابى، قلبا الخطاب السياسى الأفلاطونى، فبينما انطلق أفلاطون وفلاسفة الفكر اليونانى فى خطابهم السياسى من السياسة إلى الله، انطلق الفارابى من القول فى الموجود الأول «الله» ومن القول فى نفى الشريك والضد والند عنه، إلى القول فى الذات والصفات والأفعال إلى القول فى القوة الناطقة والقوة المتخيلة والقوة النزوعية ليصل إلى القول فى احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون، ومنه إلى القول فى العضو الرئيس لهذا الاجتماع ثم القول فى خصال رئيس المدينة الفاضلة (٨).

وهذا الانقلاب نجده عند ابن رشد الذى لجأ إلى استبدال آراء أفلاطون فى تلخيص السياسة بآراء أرسطو تارة،

---

(٧) الفارابى: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ط١، ١٩٠٦، مطبعة السعادة، صـ ٨١.

(٨) محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة صـ ٢٣ ـ ٢٤.

وبالفارابى تارة أخرى؛ وبابن باجة أحياناً، وهذا الانتقال والاستبدال على الرغم من أنه أدى إلى وجود قلق فى عبارة ابن رشد السياسية، مما أدى إلى عدم التجانس بين ما قاله أفلاطون وما قاله هو، إلا أنه يدل على منهج ابن رشد النقدى وأصالته الفكرية، ومن أوجه هذا الانقلاب والاستبدال ومخالفته لأفلاطون ما نلاحظه من تعديل الهيكل التعليمى والتربوى عند أفلاطون حينما أراد أفلاطون أن يضع هيكلاً لتربية الجند لتحويل ما فى طباع الجند وما فى أنفسهم لحصول الفضائل لديهم، يتحول هذا الأمر عند ابن رشد إلى تربية الجمهور، وبيان الطريقة التى تمكن الجمهور من الحصول على الفضائل، وعدم اقتصار التربية على الجند فقط (٩). وهذا فيه نظرة شمولية من ابن رشد لأنه رأى أن الجمهور لو أخذ تربية حسنة من الممكن أن تستفيد منه الدولة أكثر، ومنهم من يتحول إلى الحفظة.

ومن مظاهر الإبداع السياسى عند ابن رشد مخالفته لأفلاطون فى تصوره المثالى للمدينة الفاضلة، فبينما كان أفلاطون مثالياً صرفاً فى تصوره للمدينة الفاضلة فإن ابن رشد رغم أنه شاركه فى وضع يوتوبيا **utopia**وحاول أن يتبين

---

(٩) د. محمد على الكسبى: القول السياسى عند ابن رشد، ضمن قراءات ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية ١٩٩٩، صـ ١١٧ - ١١٨.

معالمها البازرة مع أفلاطون بتخيل الأصول العامة التى يقوم عليها الحكم، إلا أنه قام بتحليل أنظمة الحكم من «دساتير» وقوانين التى تحكم الدولة محاولاً الوصول إلى نتيجة واقعية عن شكل الدولة وطريقة قيام كل سلطة بعملها ، وبعد هذا التحليل رأى أن القانون أو النواميس التى رأى أفلاطون أنها المقوم الأساسى للدولة المثالية لاتكفى لقيامها، بل لابد من الشريعة لأن الشريعة هى المقوم الأساسى عند ابن رشد والضامن للقوانين المثالية لتحقيق الفضيلة التى تقوم على أساسها الدولة المثالية (١٠).

كما حاول ابن رشد تجريد الأقاويل العلمية من محاورة الجمهورية لأفلاطون مهملاً ما يجب إهماله مقراً بما يجب الإقرار به، فقد أهمل المدخل الذى استهل به أفلاطون المحاورة والذى استعرض فيه المفاهيم التى يعطيها كل فريق من المتحاورين لمعنى العدالة بأسلوب جدلى قد لا يخلو من السفسطة من وجهة نظر ابن رشد، كما أهمل المدخل الجدلى الذى شغل الكتاب الأول والثلث الأول من الجمهورية وعوضه بمقدمة حدد فيها المعطيات النظرية والمنهجية التى سيعتمدها فى تجريد الأقاويل العلمية. كما لخص المحاورة فى ثلاث مقالات أو أبواب بدلاً من عشر فى الأصل.

---

(١٠) د. إبراهيم صقر: الفلسفة السياسية عند ابن رشد، دار العلم ، الفيوم، صـ ٩ .

الأول: عرض فيه البرنامج أو الخطة الذى خطها أفلاطون لتشييد المدينة الفاضلة.

الثانى: عرض فيه الشروط والخصال الضرورية فى رئيس المدينة الفاضلة، وقد ركز على هذه المقالة جداً، واعتبرها أساس الخطاب السياسى.

الثالث: خصه لتحليل أنواع السياسات أو أنظمة الحكم والمقارنة بين هذه الأنظمة وكيفية تحول نظام لآخر.

كما عرض فى ثلاث مقالات ما عرضه أفلاطون من بداية الثلث الثانى من الكتاب الأول إلى نهاية الكتاب التاسع مغفلاً عن عمد المقولة أو الكتاب العاشر والخاتمة، لأنها تعد من وجهة نظره من الأقاويل التى لاتقبل الصياغة العلمية، كما أنها تفيد اليأس من قيام مثل هذه المدينة الفاضلة أو حسب تعبير محمد عابد الجابرى «انتحار السياسة». أما الخاتمة فقد أغفلها لأنه يرى أن أفلاطون قدم فيها عقله السياسى استقالته [(١١)].

كما أنه لم يتقيد بطريقة كتابة المحاورة التى اعتمد عليها أفلاطون، بل تجاوزها إلى خطاب تحليلى، تركيبى، وبرهانى فى نفس الوقت، ولم يتقيد أيضاً بطريقة تبويب الجمهورية إلى عشرة كتب أو مقالات بل قام بتبويب جديد يتماشى مع

---

(١١) محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة، صـ ٥٠ ـ ٥٥ .

الصياغة العلمية التى توخاها، مختصراً لها فى ثلاث مقالات بدلاً من عشر .

هذا بالإضافة إلى أنه لم يلتزم بالإطار الذى تحرك فيه أفلاطون، بل تصرف كشريك له فى إنتاج النص مبرزاً وجهة نظرة النقدية التى تتناسب مع فكره كمسلم، ويصل إجمالى ما ساهم به ابن رشد بفكره الخاص فى تلخيصه السياسى حوالى ثلث الكتاب من إضافات واعتراضات ونقد وتحليل واستبدال آراء بأخرى من عنده أو بآراء أرسطو أو الفارابى أو ابن باجة. مثال ذلك الإضافة التى أضافها من عنده مثل المقدمة وبعض الفقرات فى المقالة الأولى والثانية، والتى عرض فيها أكثر من ثلثى المقالة والتى خصصها لتربية وتعليم الفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة، كما استبدل تعريف أفلاطون للفيلسوف الرئيس الذى عرفه أفلاطون بقوله: «إنه الذى يطلب معرفة الوجود الناظر فى حقيقته مجرداً عن الهيولى» (١٢).

فيرد عليه ابن رشد بعد عرضه لتعريف أفلاطون بقوله: «وأنت ينبغى أن تعلم أن الفيلسوف هو الذى جعل نظره فى العلوم النظرية على القصد الأول، على حسب شروط أربعة عدت فى كتاب البرهان، أحد هذه الشروط، أن تكون له القدرة

---

(١٢) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ١٣٥ - وانظر أيضاً ص ٥٦.

على تعلمها، ويحصل تعلمها بطريقتين ، إحداهما: تعليم الخاصة، وهو الذى يكون بالأقاويل البرهانية، والثانى: تعليم الجمهور، وهو الذى يكون بالطرق الإقناعية والشعرية، (١٣).
والفرق بين التعريفين، أن تعريف أفلاطون تعريف مثالى بعيد عن الواقع، وبالتالى لا يوجد مثل هذا الفيلسوف الرئيس، أما تعريف ابن رشد فهو تعريف واقعى، وبالتالى فإمكانية وجوده ممكنة، ومن هنا فإن إمكان وجود المدينة الفاضلة قابل للوجود إذا توافرت الشروط وهى شروط واقعية.

ولهذا نجد ابن رشد نقد ما ذهب إليه أفلاطون من نتائج فى نهاية المحاورة من الشك فى إمكانية قيام المدينة الفاضلة على أرض الواقع، لصعوبة الحصول على من تتوافر فيه شروط وخصال رئيس المدينة.

لكن ابن رشد يرى أن إمكان قيام مثل هذه المدينة، ليس إمكاناً مطلقاً فحسب، بل إمكاناً محدداً معيناً بزمان ومكان، ويشرح إمكانية هذا الوجود بقوله: «والجواب هو أنه يمكن أن نرى أناساً بهذه الصفات الطبيعية التى وصفناهم بها، ومع ذلك ينشأون وقد اختاروا الناموس العام المشترك الذى لا مناص لأمة من هذه الأمم من اختياره، وتكون مع ذلك

---

(١٣) المرجع السابق ، صـ ١٣٥ .

شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، وتكون الفلسفة قد بلغت على عهدهم غايتها، وذلك كما هو عليه الحال فى زماننا هذا وفى ملتنا هذه «الإسلام»، فإذا ما اتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة، وذلك فى زمن لاينقطع صار ممكناً أن توجد هذه المدينة»(١٤).

كما اعترض على أفلاطون فى برنامجه التعليمى الذى رسمه لتعليم الحفظة والحراس حتى يصبحوا فلاسفة، فبينما يرى أفلاطون أن البدء فى تعليم الفلسفة بعلم الرياضيات «علم العدد» والهندسة لأنه يعتبر أنه من أهم فوائدها: التدريب وإعداد العقل لتحصيل(١٥). العلم الطبيعى وما بعد الطبيعى، ولما فيها من معرفة أمور ضرورية من الأفعال العملية، إضافة إلى أنهم يحتاجون إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الجيوش وتنظيم صفوفهم فى الحروب ووضع الخطط والخرائط، وقياسات المعسكرات ومعرفة المواقيت والشهور، كما أنها أمور ضرورية لراكبى البحار وغيرهم(١٦).

لكن ابن رشد ذهب إلى أنه من الأنسب البدء بتعلم العلوم الفلسفية بالمنطق لا بالرياضيات، ثم بعدها ينتقلون إلى علم

---

(١٤) المرجع السابق ، صـ ١٣٩

(١٥) المرجع السابق ، صـ ١٦٠

(١٦) المرجع السابق ، صـ ١٦١

العدد «الرياضيات» ثم الموسيقى وعلم المناظر، فعلم الأوزان وبعدها إلى علم الطبيعة، ثم ما بعد الطبيعة وهو نفس ترتيب أرسطو، وهنا يلتمس ابن رشد العذر لأفلاطون فى عدم قوله البدء بالمنطق؛ نظراً لأن المنطق لم يعرف فى عصره، وعرفه أرسطو بعد موت أفلاطون(١٧).

ويأتى تأكيد ابن رشد على ضرورة معرفة المنطق والبدء به فى التعليم؛ لأنه هو السبيل لكى يرتقى الإنسان من المحسوس إلى المعقول(١٨).

وهنا يتفق ابن رشد مع أرسطو وابن سينا فى البدء بتعلم المنطق حيث يقول ابن سينا: «وجب أن يكون الإنسان يبتدئ أولاً فيتعلم كيف يكون له اكتساب المجهول من المعلوم حتى تفيد العلم بالمجهول(١٩)». أما موقف الفارابى فجاء متردداً. فمرة يبدأ بالمنطق، وأخرى بالرياضيات فيقول فى فصول منتزعة: «إن الذى يروم أن يتعلم الفلسفة النظرية، يبتدئ من

---

(١٧) المرجع السابق، صـ ١٦٢

(١٨) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بوريج، دار الشروق. بيروت، ١٩٦٧، ط١، صـ ٥٠ وأيضاً دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، النهضة المصرية، صـ ٣٨٨.

(١٩) ابن سينا: الشفاء المدخل للمنطق، تحقيق الأب جورج شحاتة قنواتى، ود. محمود الخضيرى، القاهرة، ١٩٠٣، ج١، صـ ١٧٠.

علم العدد ثم يرتقى» [٢٠] . ويقول فى مكان آخر فلا سبيل إلى السعادة إلا بتحصيل صناعة المنطق[٢١] .

ومن المسائل التى عارض فيها ابن رشد أفلاطون، مسألة مشاركة النساء الرجال مهام حفظ المدينة والرئاسة وشيوعية النساء: فيرى أفلاطون أن النساء من الممكن مشاركتهن الرجال؛ فيكون منهن جنديات ومسيرات ورئيسات، وعدم قصر مهمتهن على الإنجاب وتدبير المنزل، وقد أبدى ابن رشد على هذا أربع ملاحظات هى:

الأولى: من ناحية المبدأ: فالنساء من جهة أنهن والرجال من نوع واحد فبالضرورة يشتركن وإياهم فى الأفعال الإنسانية، وإن اختلفن عنهم فى بعض الأمور، وهنا ميز النساء عن بعض الرجال فى بعض الأعمال مثل فن الموسيقى، فالألحان تبلغ الكمال فى الرجال والأداء عند النساء.

الثانية: من الناحية العلمية: فالنساء يشاركن الرجال فى بعض الصنائع وإن كن أقل منهم قوة، وإن كان معظم النساء أشد حزماً من الرجال فى بعضها، مثل صناعة النسيج

(٢٠) الفارابى: فصول منتزعة، تحقيق د. فوزى مترى النجار، دار المشرق، بيروت ١٩٩٣، صـ ٩٦.
(٢١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، صـ ٧٧.

والخياطة ولم يمانع ابن رشد من مشاركة النساء فى الحرب، مع تحفظه على رئاستهن فيها.

الثالثة: الناحية الشرعية: يرى ابن رشد أن بعض الشرائع نصت على ذلك ويجب الالتزام بالشرع.

الرابعة: وضع المرأة فى المجتمع العربى يشير إلى أن المرأة فى بلاد الأندلس جعلت للنسل دون غيره، للقيام بشئون أزواجهن والرضاعة والتربية، وهذا مبطل لأفعالهن(٢٢).

أما شيوعية النساء فقد رفض ابن رشد ما ذهب إليه أفلاطون وعلق على هذا بقوله إن هذا: «مناقض لما يعتقده معظم واضعى الشرائع»(٢٣).

هذا فيما يخص موقف ابن رشد من آراء أفلاطون فى المدينة الفاضلة والذى تضمنه كتاب «الضرورى فى السياسة».

أما عن موقفه من أنظمة الحكم فى عصره وما قبل عصره، فقد تناول بالتحليل والنقد جميع الأنظمة السابقة والمعاصرة له، فتناول الدساتير السابقة، والتى ذكرها أفلاطون وأرسطو بالتحليل مظهراً سلبيات وإيجابيات كل دستور، أما عن أنظمة الحكم فى عصره فقد عبر عنها فى قوله: «كل أفعال الظلم هذه

---

(٢٢) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٢٣ ـ ١٣٠، وأيضاً صـ ٦٢.
(٢٣) المرجع السابق، صـ ١٣٤.

ظهرت فى زمـاننا هذا، لا من خلال الحجة فـحسب، بل هى ظاهرة للعيان الحسى وبالبداهة» (٢٤).

كمـا عبـر عن هذا بأسلوب التنديد ضـد الاستـبـداد والظلم السائد فى بلده مبرزاً الحاجة الملحة إلى الإصلاح رافضاً يأس أفلاطون من هذا الإصلاح، مستدلا على إمكانية هذا الإصلاح فى حالة تحقيق قيام مدينة فاضلة، وهذا ممكن وجوده نظراً لوجودها فى الماضى فى صورة الدولة الإسلامية فى عصر الخلفاء الراشدين، والتى كان من الممكن أن تستمر لولا سياسة معاوية بن أبى سفيان الاستبدادية والتى كانت السبب فى تحولها من مدينة فاضلة إلى مدينة وحدانية التسلط، وحمل معاوية مسئولية إفسادها لأنه اغتصب الحكم من سلفه على بن أبى طالب الذى كان أحق بالخلافة منه، وأقام كما يقول رينان حكم بنى أمية المطلق الذى سرت مفاسده إلى ما تلاه من بلاد الإسلام، حتى وصل أثر هذا النظام إلى بلاد الأندلس موطن ابن رشد (٢٥).

بعد هذا العرض الموجز لمنطلقات الخطاب السياسى لابن رشد يتضح لنا بدون شك أن الرجل كانت لديه نظرة عميقة

---

(٢٤) المرجع السابق صـ ١٩٦.

(٢٥) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، صـ ١٧١.

- وأيضا د. حسن حنفى: ابن رشد شارحاً، مؤتمر الجزائر ١٩٧٨ صـ ٨٢.

فى الفكر السياسى وله رؤية سياسية لا تقل عن أى فيلسوف معاصر أو سابق عليه، كما أن هذا الخطاب قد اعتمد على عدة محاور هى:

المحــــور الأول: استـقراؤه لكل أنظمـة الحكم بدءاً من اليونان، وحتى الدولة الإسلامية بقصد التحليل والاستفادة من هذه السلبيات والإيجابيات.

المحور الثـانى: استقراء السياسات الموجودة فى عصره فى جميع الدول الإسلامية ومحاولة إبراز عيوبها ووضع تصور لتغيير ما يجب تغييره.

المحـور الثـالث: حـاول أن يضع تصـوراً لنظام حكم مستقبلى تقام فيه مدينة فاضلة واقعية لا مثالية كما تخيلها أفلاطون.

ونستنتج من هذا العرض أن أنظمة الحكم الظالم المستبدة مـوجـودة فى كل زمـان ومكان والواجب على المفكرين والفلاسفة تغيير هذا النظام الظالم، الذى ساد العالم من حولنا وفى زماننا لا فى زمان ابن رشد فقط.

كما تميز الخطاب السياسى الرشدى بنزعته النقدية شأنه شأن كل خطابه الفلسفى والفكرى، كما هو واضح فى تفرقته المشهورة بين الأقوال الخطابية والجدلية والبرهانية، وسعيه

للوصول إلى البرهان الذى هو عنده أسمى صور اليقين، [٢٦] ولهذا رفض جميع الأقوال الجدلية والخطابية التى ذكرها أفلاطون فى محاورة الجمهورية واستعاض عنها بالبرهان العقلى.

(٢٦) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف، القاهرة، عام ١٩٦٨، صـ ١٥ .

الفصل الثالث

الدين والسياسة

ترتبط قضية العلاقة بين الدين والسياسة بقضية الدين والفلسفة، فالسياسة جزء من الفلسفة، والفكر السياسى يندرج تحت الفكر الفلسفى، ومن ثم نستطيع القول بأن ما يثار حول قضية العلاقة بين الدين والفلسفة ينطبق على العلاقة بين الدين والسياسة، وقد ظهرت هذه القضية منذ بزوغ تاريخ الفكر البشرى، وتتمثل القضية فى نوع العلاقة بين الدين والسياسة، وهل هى علاقة انفصال وتضاد أم علاقة اتصال وترابط وتكامل؟ وهل هناك علاقة بين التشريع السماوى والتشريع الوضعى؟ أم ليس هناك علاقة على الإطلاق؟

ولكى نكشف عن حقيقة هذه العلاقة لابد من أن نفهم أولاً العلاقة بين الدين والفكر الفلسفى بكل أنواعه، الطبيعى وما بعد

الطبيعى، والأخلاقى والسياسى، هذه العلاقة التى شغلت الفكر الإنسانى العقلى منه والدينى. فمنذ تاريخ الفكر، والإنسان يحاول التوفيق بين الفكر الإنسانى وبين الدين، أو بين أنظمة الحكم وبين الدين.

ومن مظاهر الربط بين الدين والسياسة، ما ورد لنا عن علاقة الدين بالسياسة عند قدماء المصريين، والذى يؤكد الارتباط الشديد بين الإله ونظام الحكم والذى يتمثل فى اعتقاد المصريين أن فرعون الحاكم، ممثل الله فى الأرض، ومن ثم كانوا يعتبرونه سلطانا مقدساً، ولذلك تركزت فى يده كل السلطات، فكان هو رأس الدولة والمهيمن على شئونها، وكان الكهنة يتصرفون فى المعتقدات الدينية وفقا لما تمليه عليهم الاعتبارات السياسية [1] وفى بلاد الرافدين كانت السلطة العليا فى هذه البلاد تضفى على الملك يتلقاها مباشرة من الإله، وكان الملك وفقاً للمعتقدات الدينية السومرية القديمة ممثلا للإله ووكيلاً عنه، ومشيداً مكرساً لمعابده يحب السلام، وكان من المستحيل بسبب الطابع الدينى الذى تتسم به جميع صور الحياة الاجتماعية، أن يكون هناك سلطة سياسية متميزة تميزاً واضحاً ومستقلة عن الدين[2].

---

(١) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ٢٣.

(٢) د. عامر سليمان: جوانب من حضارة العراق القديم، من كتاب العراق فى التاريخ، تأليف عدد من الأساتذة العراقيين، بغداد ١٩٨٣، صـ١٨٣.

وإذا انتقلنا إلى الفكر اليونانى، نجد أن أهم أفكار أفلاطون الأساسية في محاوره السياسية هى نظريته الخاصة بالحكم الإلهى، وبيان ما بين الإله وبين الكون والحياة الإنسانية من صلة وثيقة، ومقارنته بين نموذج الحكم الإلهى وما يقرب منه من حكم القديسين والبشر، وعلاقة فن الحكم بالفنون الأخرى، ويوضح أفلاطون دور الإله فى الحكم من خلال تقسيمه تاريخ البشرية إلى عصرين رئيسيين:

العصر الأول: كان فيه الإله كرونوس هو الذى يتولى فيه توجيه الكون وسياسة البشر، فكانت الجنة التى عاش فيها الناس فى سلام وأمن، كان العالم فيها أشبه بسفينة ربانها الله، فهو الحاكم الأعظم، ويساعده رعاة هم أنصاف آلهة يأتمرون بأمره. وهنا يبدو من كلام أفلاطون توحيد السلطتين فى سلطة واحدة، وكما يقول والتر باجوت فى كتابه «الطبيعة والسياسة» أنه: «فى عهد نشوء الأمم لا يمكن احتمال أى تقسيم للسلطة فى غير خطر، وربما غير تدمير، إذ يجب ألا يعلم القسيس شيئاً، ويعلم الملك شيئاً آخر، فالملك يجب أن يكون قسيساً، والنبى ملكاً - ويجب أن يقول الاثنان نفس الشىء، لأنهما هما نفس الشىء، ويجب ألا توقظ فكرة الاختلاف بين العقوبات الروحية والعقوبات القانونية» (٣).

(٣) د. محمد عبد المعز نصر: القيم السياسية فى بناء الدولة الإسلامية، ضمن دراسات فلسفية مهداة إلى د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤، صـ١٦٢ - ١٦٣.

العصر الثاني: عصر زيوس وهو العصر الذى كان يعيش فيه أفلاطون، وقد ترك زيوس العالم فيه لنفسه فانقلبت الأوضاع، وانسحبت الآلهة فيه من القيادة وتخلت عن مهمتها للبشر؛ لذلك ينبغى علينا أن نقتفى أثر المثل الأعلى لنبحث عن الحاكم المثالى خليفة الله على الأرض الذى يعطى السلطة المطلقة، يحكم وفقا لما بين يديه من فن وعلم، ويتصرف بما يمليه عليه فنه، ويرى أفلاطون أن السياسى الحق يجب أن يفكر تفكيراً صحيحاً فى الغايات القصوى، وفى الله وفى الإنسان، وفى علاقة ذلك الثالوث ببعضه (٤).

كما تابع أفلاطون كثير من فلاسفة اليونان فى محاولتهم الربط بين الدين والسلطة من أمثال فيدون «٣٠ق.م - ٥٠م» الذى حاول التوفيق بين الدين والفلسفة بوجه عام والدين والسياسة بوجه خاص (٥).

أما عن موقف الإسلام ومفكريه من هذه العلاقة؛ فهى تبدأ مع بدء الدعوة المحمدية بتضامن وترابط وتوافق بين الدين

(٤) أفلاطون: محاورة القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية، د. تيلور وترجمة إلى العربية، محمد حسن ظاظا، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٦، صـ١٥. وانظر د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ١٩٧٥، صـ٣٠.

(٥) د. حمدى زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد، من كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، صـ٩٢.

والسياسة، ويتمثل ذلك فى أن الدعوة الإسلامية لم تقتصر على نشر دين جديد، بل استدعى ذلك إنشاء نظام سياسى جديد ودولة جديدة على أساس هذا الدين، وكانت الهجرة النبوية إلى المدينة، الخطوة الأولى فى تأسيس ذلك النظام الجديد وهذه الدولة الجديدة والتى بدأها الرسول ﷺ، بوضع أول لبنة لهذه الدولة بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، هذه المؤاخاة خففت إلى حد كبير سلطان النظام القبلى الذى كان سائداً فى عصر الجاهلية، وزاد من رابطة الأمة التى يحكمها الرسول محمد ﷺ، ومن هنا رسم الإسلام أفضل صورة للنظام السياسى، تتمثل فى توحيد أفضل أنظمة الحكم تحت قيادة واحدة وجبت إطاعتها، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾ (٦).

ومن هنا تطورت نظرية الحكم فى الإسلام تطوراً يعد انقلابا. «فكان أول الخلفاء الراشدين مقيداً بما فى كتاب الله، وبما قاله أو فعله رسوله، أما خلفاء بنى أمية فكان سلطانهم يستمد سلطته من القوة أكثر من الكتاب والسنة، فلما جاء

(٦) سورة النساء، ٥٩.

عبدالملك وصار خليفة «أمّن الأمة» فإن عدل ورحم فذلك فضل الله عليه، وإن جار وقسا فإثم ذلك عليه، حتى إذا جاء المنصور صار الخليفة سلطان الله فى أرضه يصدر فى حكمه عن إرادة الله وطاعته واجبة والخروج عليه معصية (٧).

ويأتى دور الدين هنا فى الحد من تسلط الحكام وقهرهم. عن طريق النطق بالشهادتين، وبأن لا واحد إلا الله القهار، وأوصانا الدين الإسلامى بأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق، فالطاعة للقانون وسلطة الحاكم من العقد والبيعة، فإذا عصى الحاكم الشريعة، وإذا انحل بعقد البيعة فلا طاعة له، ويجب الخروج عليه، وأن أعلى شهادة «كلمة حق فى وجه سلطان جائر»، والساكت عن الحق شيطان أخرس، والحاكم فى الإسلام هو آخر من يأكل وآخر من يشرب، وآخر من يسكن، وإلا فلا سمع ولا طاعة له (٨).

أما عن موقف فلاسفة ومفكرى الإسلام منذ الكندى والفارابى (٣٣٠هـ)، والماوردى (ت٤٠٥هـ)، وابن سينا (ت٤٢٨هـ)، والطرطوشى (ت٥٢٠هـ)، وابن باجة (ت٥٣٣هـ)، وابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، وابن خلدون، فالواضح

(٧) د. عبداللطيف الطيباوى: محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام، دار الأندلس، بيروت ط٣، ١٩٨٢، صـ١٥٢.

(٨) د. حسن حنفى: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨، صـ١٧٠.

من تراثهم وكتاباتهم أنهم قد ربطوا بين الدين والأخلاق والسياسة، واعتبروا الدين المصدر الأساسى للتشريع الأخلاقى والسياسى، فابن سينا وإن كان يسلم للنبى بمعرفة حدسية تلقائية، وبذلك يضعه فى مرتبة أعلى من الفيلسوف، فإن الفارابى يرى أن الملك أمام الدولة هو الفيلسوف، ثم يضع الفيلسوف فى مرتبة تقرب من مرتبة النبى لأنه فى تصويره هذا الرئيس الفيلسوف يخلع عليه كل الفضائل التى تتوافر للأنبياء، كما أن ابن سينا يؤكد على أن النبى له دور فى سن الشرائع ونظرية النبوة عنده أساس السياسة والاجتماع، كما أن الأساس الاجتماعى والسياسى للنبوة يقوم على أساس أخلاقى(٩).

كما أكد الطرطوشى على توحيد العلاقة بين الدين والسياسة بل اعتبرها شيئاً واحداً(١٠) كما نلتمس أهمية الدين بالنسبة لنظام الحكم عند ابن خلدون فى تفويضه بين الملك والملك السياسى والخليفة، كما جاء فى قوله: «إن الملك الطبيعى هو

---

(٩) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٨٥.
- ابن سينا: الشفاء، جـ٢، صـ٤٥٢.
وانظر د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ٨٦ - ٨٨.
- أيضاً د. حسن حنفى: الفكر السياسى والاجتماعى فى الإسلام، القاهرة ١٩٧٨، صـ٦٢.

(١٠) علاء حمروش: تاريخ الفلسفة الإسلامية، صـ٩٤.

حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسى فهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أن أحوال الدنيا كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح للآخرة، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا»(١١).

ويفهم من هذا النص أن ابن خلدون يفضل نظام الخلافة لأنه جمع بين مصالح الدنيا التى يدبرها العقل البشرى وبين مصالح الآخرة التى يدبرها الله سبحانه وتعالى، وما الخلافة إلا تفويض من صاحب الشرع للإنسان فى حراسة الدين وسياسة الدنيا، وكان ترتيبه فى أنظمة الحكم من الأفضل بدءا من الخليفة ثم الملك السياسى القائم على العقل، وإن كان هذا لا يحصل إلا المصالح الدنيوية، أما نظام الخلافة فإنه يحصل المصالح الدنيوية والأخروية، أما الملك الطبيعى فهو عنده أسوأ أنواع الملك؛ لأنه يحمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، ولهذا نجد أن معظم مفكرى الإسلام يفضلون نظام الخلافة لأنه يجمع بين حقيقة التشريع السماوى وبين أفضل ما ينتجه

---

(١١) ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، ب. ت، صـ١٥١.

العقل البشرى من أفكار، ومن ثم يتحقق لأصحاب هذا النظام الخير فى الدنيا والذى يحققه العقل السياسى، والخير فى الآخرة الذى يتحقق بواسطة الوحى المُنزَّلْ. ومن هنا فهذا النظام يجمع بين الحسنيين، ولهذا اعتبر معظم فلاسفة الإسلام النشاط الدينى الإبداعى شرطاً لتقدم العلوم والأخلاق والسياسة(١٢).

ومن مظاهر التوحيد بين الدين والفكر الفلسفى بوجه عام والفكر السياسى بوجه خاص، أن هذه القضية قد أثارت شجون الكثير من مفكرى الإسلام، لأن الفصل بينهما يعد فصلاً بين الجسد والروح، والروح هنا تمثل الدين، والجسد يمثل كل مناحى الحياة الفكرية للبشرية، السياسى منه والأخلاقى والعلمى والأدبى والفنى.. إلخ، فمنذ البواكير الأولى للفكر البشرى والدين والفكر الفلسفى فى كل أشكاله يتعانقان ويتحاوران فى عقول فلاسفة الإسلام.

فالكندى بالرغم من تعمقه الفلسفى وإحاطته بالفكر اليونانى، فإنه خرج من هذا بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفى، كما جمع فى تصانيفه بين الأصول

---

(١٢) أ.ف سعد ييف وآخرون: الأعمال الفلسفية لمفكرى بلدان الشرق الأوسط والأدنى، موسكو ١٩٦١، صـ٥٩٠.

الشرعية والأصول العقلية[١٣]، حتى فى العصور الحديثة والمعاصرة، فالبرغم من اتجاه معظم مفكرى الغرب الحديث والمعاصر إلى الفصل بين الدين والسياسة، فإننا نجد معظم مفكرى الإسلام المحدثين والمعاصرين، ممن يؤكدون على ضرورة الربط بين الدين والسياسة، ومن هؤلاء دعوة الشيخ محمد عبده إلى الربط بينهما، الذى أكد على عدم إمكانية الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، واعتبر أن الفصل بينهما خطأ محض[١٤] وقد سبق وأن ربط بين الدين والعقل كما جاء فى قوله: «وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل، وتقرر بين المسلمين كافة، إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه، إن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا عن طريق العقل، كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل»[١٥].

هذا بالإضافة إلى أنه يوجد من قضايا الفكر البشرى ما لا يمكن حزمه إلا عن طريق الدين، وظل التوحيد بين الدين والسياسة طالما ظل التوحيد بين الدين والفلسفة، حتى جاءت

(١٣) د. محمود حمدى زقزوق: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد، مرجع سابق، صـ٩٢.

(١٤) انظر تفاصيل ذلك: الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحى، دار الهلال، ب، ت، صـ١٠٠ ـ ١٠٢.

(١٥) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٧٩، صـ٤٤.

دعوة الانفصال على يد الغرب المسيحى الذى ابتدع سلطة دينية وسلطة زمنية، وكان وراء ذلك يد خفية للفكر اليهودى هى التى حركت مبدأ الفصل بين الدين والسياسة، وشجعت عزل الدين وإبعاده عن مسرح السياسة، تمهيداً لخلاصهم من مجتمع الجيتو المغلق[16] كما كان وراء هذا الفصل الأسباب الآتية:

١ - الظروف التاريخية لانتشار المسيحية، والتى تتمثل فى سيطرة السلطة الزمنية فى بداية الديانة المسيحية، مما أدى إلى سعى رجال الدين للتغلب على هذه السطوة عندما علا شأنها، خاصة فى عصر البابا جريجوار السابع، وأدى هذا إلى استخدام سلطانها وإعطاء الحق للبابوية فى توقيع عقوبة الحرمان الفردى والجماعى، مما أدى إلى طغيان الكنيسة وشاع الفساد المتمثل فى بيع صكوك الغفران وإصدار قرارات الحرمان بالحق والباطل، وانتشار محاكم التفتيش، الأمر الذى ترتب عليه ضرورة وجود حركة إصلاح دينى واستعادة السلطة الزمنية، مما تسبب فى وجود صراع شديد انتهى بوجود الفصل بين السلطتين، تختص فيه السلطة البابوية الدينية بالشئون الدينية، وتستقل السلطة الزمنية بالشئون السياسية[17].

(٦) فاروق عبدالسلام: الأحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، مكتبة قليوب، ١٩٧٩، صـ٤.
(٧) المرجع السابق، صـ٩٧ - ٩٩.

٢ ـ الاعتقاد المسيحى المبنى على ظاهر النص الدينى، مثل اعتقادهم بما هو مأثور عن السيد المسيح فى قوله: «دع ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله» وأصبح هذا القول يعنى الفصل بين السلطتين الدينية والزمانية «السياسية» عند كثير من رجال الدين المسيحى، ويعنى ذلك أنه لا دخل للدين فى السياسة ومما يؤسف له أن كثيراً من رجال السياسة العرب والمسلمين وبعض مفكرى الإسلام أخذوا بهذه المقولة، ودعوا للفصل بين السلطتين، وحاولوا أن يجنبوا الدين بعيداً عن السياسة كما تدعو إلى ذلك الأنظمة اليهودية.

٣ ـ النهضة العلمية: كان للنهضة العلمية والتطور التقنى والتكنولوجى التى شهدته أوروبا وأمريكا فى شتى المناحى، والتى فرضت نفسها على الكنيسة فما كان من رجال الكنيسة إلا الوقوف ضد هذا التطور ومحاربته بشتى الوسائل، ومن هنا حدث صدام بين رجال الكنيسة ورجال العلم والفكر السياسى وكان هذا سبباً واضحاً من أسباب انفصال السلطتين.

٤ ـ التحول الاجتماعى والاقتصادى، وظهور الدولة القومية التى ارتبطت بالمذهب العلمانى الذى يدعو إلى الفصل بين الدين والدولة.

٥ ـ المخططات اليهودية العالمية التى كانت وراء كل محاولات الفصل بين السلطتين حتى يتمكنوا من التدخل فى

سياسة الدولة والمشاركة والتخطيط الاقتصادى والسياسى والاجتماعى لمستقبل الأمم المسيحية والإسلامية تمهيداً للوصول إلى أهدافهم القومية على المدى البعيد(١٨). وقد ساعدهم إبعاد الدين - أى دين عدا دينهم - عن الدولة على تحقيق أهدافهم الاستعمارية وإقامة حكومة اليهود العالمية التى بدأت للأسف تتحقق على حساب الدول الإسلامية، عن طريق اللوبى الصهيونى فى أمريكا وفى أوروبا وآسيا وروسيا والذى أصبح له نفوذ أيضاً فى العالم العربى، وبدأ تخطيط اليهود لهذه الدولة العلمانية منذ زمن طويل، ويؤكد ذلك ما ورد فى بروتوكولات آل صهيون «البروتوكول الرابع عشر» الذى ذكروا فيه أنه عندما يصبحون أسياد الأرض لن يسمحوا بقيام دين غير دينهم(١٩) ومما يؤسف له أنه قد تحقق لهم ما رسموه وخططوا له، وذلك ما نشاهده الآن من سيطرة اليهود على العالم فى كل المجالات الاقتصادية، والسياسية فهم يتحكمون فى تعيين معظم الرؤساء فى العالم وحتى فى أكبر دول العالم «أمريكا» والتى يعتبر تعيين الرئيس الأمريكى فيها مرهوناً بموافقة اليهود، فما بالنا بالدول النامية والضعيفة. كما فرضوا سيطرتهم العسكرية والعلمية والأخلاقية على العالم أجمع.

(١٨) انظر تفاصيل ذلك. المرجع السابق، صـ٩٧ ـ ١٢٠.

(١٩) بروتوكولات حكماء صهيون، دار أخبار اليوم، عدد يوليو ٢٠٠٢، صـ١٦١.

٦ ـ كما ساعد على الفصل بين السلطتين بعض دعوات المفكرين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين من أمثال: مكيافيللى (١٤٦٩م ـ ١٥٢٧م) الذى كان من أوائل المفكرين البرجوازيين الذين نظروا إلى المشكلات الاجتماعية والسياسية فى ضوء العقل لا اللاهوت، مبرراً ذلك بأن الناس ينسون موت آبائهم أسرع من نسيانهم فقد ممتلكاتهم، كما قامت فلسفة السياسة عنده على الأنانية والمصلحة المادية، ولهذا اعتبر المثل الأعلى للحاكم هو الحاكم الذى يجمع بين خصائص الأسد والثعلب، والسياسة التى نادى بها مكيافيللى، هى سياسة السوط والكعكة والقوة عنده أساس الحق، كما أكد على ضرورة فصل السياسة عن الدين والأخلاق[٢٠].

وتبع مكيافيللى، جون لوك (١٦٣٢م ـ ١٧٠٤م) من كبار ممثلى المادية الإنجليزية ليؤكد أيضاً على الفصل بين الدولة والكنيسة، ويرى أن هدف الدولة الحياة الأرضية وهدف الكنيسة الحياة السماوية، والمواطنون يولدون ملكا للوطن لا للكنيسة، وليس للدولة، كما يرى لوك أن تراعى العقيدة الدينية

(٢٠) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ١٠٤ ـ ١٠٨.
ـ وانظر أيضاً :عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث، القاهرة ١٩٥٠، صـ٢٤.

فى التشريع ولا محل للعدل بدولة مسيحية وأساس نظرته للسلطة السياسية هو الفرد(٢١).

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الحركات الفكرية والمحاولات المستمرة التى استخدمها المفكرون من اليهود وغيرهم للفصل بين الدين والدولة قوبلت فى معظم العصور بالهجوم والنقد المضاد من جانب رجال الدين المعتدلين سواء الإسلامى والمسيحى، وسيظل هذا الموقف ضد مروجى الدعوة إلى الفصل بين السلطتين مستمراً حتى تعود الأمور إلى نصابها ، ويأخذ الدين مكانه فى الفكر السياسى، وتأخذ السياسة مكانها فى الفكر الدينى كل حسب موضعه ومكانته التى وضعها الشرع الإلهى وقبلها العقل البرهانى.

كما فعل ذلك من قبل فيلسوفنا ابن رشد الذى أشار إلى أن مهمة التوفيق بين السلطتين الروحية والزمنية كانت تعد من أهم القضايا التى تؤرقه لمحاولة سيطرة بعض رجال الدين المتزمتين من جانب ورجال السياسة البعيدين عن الروح الدينية من جانب آخر، فمحاولة سيطرة الطرفين كانت على أشدها فى عصره ممثلة فى دولة المرابطين ودولة الموحدين وسيطرة الفقهاء المالكية وممارستهم وتأثيرهم الذى لا يستهان

(٢١) علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ١٣٠.

به فى تسيير دفة الأحداث السياسية والثقافية لهذا المجتمع[٢٢]، ولهذا نجد أن موقف ابن رشد من هذه القضية كان واضحاً.

ولكن على الرغم من هذا الوضوح إلا أنه اختلفت الآراء حوله، فهناك من وجد أنه يرى ارتباط الدين بالسلطة ولا فصل بينهما، لأنه كما يقول ابن رشد نفسه أن الحكمة «الفلسفة» هى صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع»[٢٣] وهذا يدل على أن العلاقة بينهما علاقة أخوة فالأم واحدة والأب واحد، وإن اختلف النوع، وهناك من رأى عكس هذا فيؤكد البعض على أن ابن رشد لم يقل بالتوفيق، ولا الارتباط بين الدين والعقل بل قال بالانفصال والتضاد نظرا لاختلافهم فى الجوهر والشكل فهما يعبران عن حقيقتين لا حقيقة واحدة، فقد زعم بعض الباحثين الغربيين أنه: «فى حين كان توماس الإكوينى يرى التطابق والتقابل بين العقيدة والمعرفة فإن ابن رشد و«داس سكوت» و

(٢٢) علا عبد العزيز أحمد أبو زيد: الفكر السياسى لابن رشد، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، إشراف د. حامد ربيع ١٩٨١، صـ٨٠.

(٢٣) ابن رشد: فصل المقال: مكتبة التربية، بيروت، ١٩٨٧، صـ٣٨، انظر تفاصيل: محاولة ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والدين، د. عاطف العراقى الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، ١٩٩٩، صـ١٤٩ - ١٥٣، والنزعة العقلية، دار المعارف، صـ٢٧٠ - ٢٨٧.

«وليم الأوكامى» قد ذهبوا إلى القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة، أمر لا يمكن تفاديه، ولذلك دعا هؤلاء حرصاً على الحقيقة الدينية إلى الفصل بين الفلسفة والدين»[٢٤].

كما ذهب د. محمد عابد الجابرى إلى أن ابن رشد يرى أن لكل من الدين والفلسفة مبادئه وأصوله التى تختلف مع بعضها البعض، وبناء على ذلك فالدين غير الفلسفة والفلسفة غير الدين، ولذلك من غير المشروع فى نظر ابن رشد حسب قول - الجابرى - دمج أجزاء من هذا البناء فى البناء الآخر أو قراءة أجزاء من هذا البناء بواسطة أجزاء من ذلك، لأن النتيجة ستكون تشويه البناءين الدين والفلسفة[٢٥].

وسار على هذا المنوال الباحث إسماعيل الزروخى الذى ذهب إلى أن ابن رشد يرى أن قيام الدولة وانهيارها لا يرتبط بالدين أو بالوحدة الدينية، وإنما يرجع ذلك إلى عناصر طبيعية وإنسانية بمعنى فصل ما هو دينى عما هو علمى فى البناء الاجتماعى والسياسى[٢٦].

(٢٤) د. محمود حمدى زقزوق: ابن رشد مفكراً عربياً، مرجع. سابق، صـ٩١.
(٢٥) د. محمد عابد الجابرى: مقدمة الضرورى فى السياسة، صـ٢٦.
(٢٦) د. إسماعيل الزروخى: ابن رشد وابن الأزرق، ضمن قراءات ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٩٩، ص٩٩.

ومن المؤيدين للقول بأن ابن رشد لم يقل بالتوفيق بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية بل قال بالانفصال بينهما، د. زينب الخضيرى حيث تقول: «إذا كان بعض الباحثين يرى أن ابن رشد شأنه شأن السابقين عليه، كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين، وأن طرافته تكمن فى شكل معالجته للتوفيق فحسب، فإننى أرى على العكس أن ابن رشد كان يسعى للفصل بين هذين النسقين»[٢٧].

وتضيف د. زينب بأن محاولات التوفيق تؤدى إلى البلبلة والتشويش، وترجع أسباب هذا القول بالفصل إلى أن ابن رشد وجد أن الحل الوحيد للحد من سيطرة علماء الكلام والفقهاء على الحياة الفكرية والسياسية هو الفصل التام بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، وهذا الفصل لن يتم إلا إذا نقيت الفلسفة والتزم الفكر الدينى بمبادئه، علماً بأن د. زينب كانت فيما قبل ذلك ترى أن ابن رشد يقول بالتوفيق بين الفلسفة والدين وجاءت بأدلة على ذلك[٢٨].

---

(٢٧) د. زينب الخضيرى: مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى ضمن كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٣، صـ١٥٧، وانظر أيضاً صـ١٥٨ - ١٦٠.

(٢٨) د. زينب الخضيرى: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، صـ١١٧ - ١٢٥، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

أمامنا الآن رأيان مختلفان حول حقيقة موقف ابن رشد من العلاقة بين الدين والسياسة فأى منهما على حق وأى منهما على غير الحق؟

فمع تقديرى للآراء التى رأت أن ابن رشد سعى للفصل بين السلطتين إلا أن الأرجح أن ابن رشد لم يقل ولم يسع للفصل بين السلطتين، وإذا كانت د. زينب استدلت على رأيها برفض ابن رشد لآراء المتكلمين والفقهاء، واعتبار آرائهم نوعاً من السيطرة على الحياة الفكرية والسياسية، فتشير إلى أن آراء الفقهاء والمتكلمين لا تعبر عن الدين كله بل إن آراءهم تعد فكراً دينياً مثلهم مثل الفلاسفة، والفرق بينهما أن آراء الفلاسفة تعد فكراً عقلانياً، وآراء الفقهاء والمتكلمين تعد فكراً دينياً، والفكر الدينى لا يمثل الدين ولا يمكن أن يكون الدين عائقاً عن الحياة الفكرية بكل أنواعها بل هو يساعد على ازدهارها، ولا يكون الفكر بكل أنواعه سواء السياسى أو الأخلاقى عقبة فى وجه الدين، وبالتالى فالجمع بينهما على الرغم من اختلاف مبادئ وأصول كل منهما عن الآخر لا يؤدى إلى التشويش ولا إلى البلبلة كما ذكر د. الجابرى، ود. زينب الخضيرى، بل الجمع بينهما يؤدى إلى الوحدة والوفاق والوئام، كما حدث فى صدر الدولة الإسلامية عندما التحم الدين مع الدولة، وكان نتيجة هذا الالتحام والوئام أن نشأت أكبر وأقوى

دولة فى العالم، ولم تضعف وتضمحل إلا بَعْدَ أن بَعْدَ حكامها عن الدين.

ونستدل على أن ابن رشد لم يقل بالفصل بين السلطتين بل قال بضرورة الجمع بالعديد من الأدلة منها:

١ - إن ابن رشد كان شغله الشاغل وأهم قضية عنده هى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، لأنه عانى كثيراً من محاولة الفصل التى كان يتزعمها رجال الدين المغالون والفقهاء وعلماء الكلام فى الالتزام بالنص الحرفى، كما عانى فى المقابل من رجال السلطة الذين كانوا يشجعون رجال الدين الذين وقفوا فى وجه أى اجتهاد عقلى، أو الذين وقفوا فى وجه كل ما هو دينى، أو بمعنى الذين رفضوا الدين، فحاول ابن رشد أن يجمع بين الفريقين المتصارعين فى عبارته المشهورة بأن الحكمة: «صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[٢٩] فشبه هنا الفلسفة والشريعة بالأختين المصطحبتين بالطبع المتحابتين بالجوهر أى بالحقيقة والغريزة.

ومن هنا نجده يخالف أفلاطون وأرسطو فى اعتبارهما التشريع هو فقط القانون الوضعى الذى يسنه الحاكم أو طبقة

---

(٢٩) ابن رشد: فصل المقال، صـ٣٨.

المشرعين، ويضيف لهذا التشريع الوضعى التشريع السماوى «الدينى» لأن الشريعة عنده هى القانون المثالى، وأوجب على الحاكم - كما ذكرنا - التفقه والاجتهاد فى الشريعة التى وضعها الدين، والشريعة عنده تسبق أى تشريع وضعى ويجب الاعتراف بها وبمبادئها كأساس لكل الشرائع أو الدساتير(٣٠) فكان ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام وعياً بالوظيفة السياسية للشريعة الإسلامية، بوصفها دستوراً للدولة الإسلامية، ولهذا وصفه روزنتال بـ(٣١)، الفيلسوف الدينى للإسلام كما كان يرى أن الشريعة تتميز باحتوائها على مبادئ توجه الإنسان نحو انتهاج السلوك الحسن فى الحياة ومن ثم فهى السبيل الوحيد لصلاح البشر(٣٢).

وقد سبق ابن رشد مونتجمرى وات الذى يرى: «أن الشريعة لا تقارن بالتشريع الحديث، إنها فى جوهرها قانون مثالى، وهى فى الواقع نظم مثالية للسلوك تتم بأفق أكثر اتساعاً من

(٣٠) د. منى أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، صـ١١١ - ١١٢.
(٣١) علا عبدالعزيز أحمد أبو زيد: الفكر السياسى لابن رشد رسالة ماجستير. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٨١، ص٢٩٣.
(٣٢) د. عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، المكتب التجارى للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٦٢، صـ٥٥٨.

أى تشريع لأنها قانون أملته الإرادة الإلهية،(٣٣) فالتشريع السماوى عنده يحقق الكمال الذى يفتقر إليه أى تشريع وضعى، كما سبق ابن خلدون أيضاً فى تأكيده على دور الدين فى الفكر السياسى، فيرى ابن خلدون كما رأى ابن رشد من قبله أن : الدين عامل من أهم عوامل استتباب الحكم(٣٤).

ومن أجل الجمع بين الشريعة والفلسفة يعد ابن رشد أكثر فلاسفة الإسلام اهتماماً وشمولاً بالفكر السياسى؛ حيث لم يضع السياسة فى مجال الفكر السياسى فقط، بل ربطها بالقانون السماوى السائد فى الدولة، وهذا ما دعا أحد المستشرقين إلى القول بأن «ابن رشد» كان أكثر وعياً من الفارابى بسيادة الشريعة وهذه حقيقة تأثرت بموقفه كقاضٍ وبالجو المحيط بدولة الموحدين.

٢ - إن ابن رشد اشتغل بالقضاء وبالفقه. وهما من المناصب السياسية، والقاضى فى أية دولة إسلامية لابد أن يجمع بين العقل والنص الدينى فى تحقيق العدالة بين أفراد المجتمع وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وفى مجال الفقه يجب على القاضى أن يمارس السياسة نظرياً ويطبقه عملياً،

(٣٣) مونتجمرى وات: الفكر السياسى الإسلامى، المفاهيم الأساسية، ترجمة صبحى حديدى، دار الحداثة بيروت طـ ١، ١٩٨١، صـ١٢٨، ٣١.

(٣٤) ابن خلدون: المقدمة، صـ١٧٩.

كما أن ابن رشد اشترط على الحاكم أن يكون متفقهاً فى الدين ومجتهداً، فكيف إذاً يكون الفصل؟

٣ - نظرة ابن رشد إلى الشريعة الإسلامية على أنها شريعة كاملة تصلح لكل مجالات الحياة لأنها تتميز بعدة خصائص ومن هذه الخصائص:

أ - إنها تجمع بين جميع أنواع الخطابات التى تصلح لكل مراتب الناس، سواء كان ذلك خطاباً سياسياً أو أخلاقياً أو علمياً أو اقتصادياً أو فلسفياً.

ب - إن الشريعة الإسلامية هدفها تقديم السعادة الدنيوية والأخروية المبنية على الفضائل الأخلاقية فيقول فى ذلك: «إن شريعتنا هذه الإلهية حق، وإنها نبهت على هذه السعادة ودعت إليها.. فإن ذلك متقرر عند كل مسلم»[٣٥].

ج - صلاحية الشريعة الإسلامية لكافة البشر لأن: «الشرائع التى من قبل شريعتنا هذه إنما خصت قوماً دون قوم، وكانت شريعتنا هذه عامة لجميع الناس»[٣٦] واستدل بقوله تعالى: ﴿قل

---

(٣٥) ابن رشد: فصل المقال، صـ١٧.

(٣٦) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، صـ٢١٩.

يأيها الناس إنى رسول الله إليكم جميعا﴾ [٣٧] وبقول الرسول ﷺ «بعثت إلى الأحمر والأسود»[٣٨].

د ـ إن الشريعة لإسلامية تتميز بالجمع بين العلم والعمل، ويشير إلى ذلك بقوله: «وبالجملة فإن كانت ههنا كتب واردة فى شرائع استأهلت أن يقال إنها كلام الله بما تضمنت من العلم والعمل، فظاهر أن الكتاب العزيز الذى هو القرآن هو أولى بذلك وأحرى أضعافا»[٣٩] ويؤكد على ذلك بأن الشريعة الإسلامية: «إذا قيست بسائر الشرائع وجد أنها الشريعة الكاملة بإطلاق»[٤٠].

٤ ـ من أدلة ابن رشد على الربط بين الدين والسياسة نظرته إلى الدين بعين الرجل السياسى، فيراه ـ أى الدين ـ هو الذى يرمى إلى تحقيق الغايات الخلقية والتى فى نظره هى أحكام شرعية لا مذاهب نظرية، لهذا يقول عن العلم الشرعى: «إن أكثر الآراء التى تضمنها هذا العلم، هى آراء ناموسية وضعت للناس لطلب الفضيلة لا لتعريفهم الحق»[٤١].

(٣٧) الأعراف، ١٥٨.
(٣٨) صحيح البخارى كتاب التيمم، باب قول الله تعالى: فلم تجدوا ماء، ٨٦/١ وفى المساجد، باب قول النبى: جعلت لى الأرض مسجداً، وصحيح مسلم فى كتاب المساجد ومواضع الصلاة ١٥٤/٢.
(٣٩) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، صـ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٤٠) المرجع السابق، صـ٢٤٢ ـ ٢٤٣.
(٤١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ١٩٦٧، جـ١، المقالة الأولى الألف الصغرى، صـ٤٣.

وأن ابن رشد فى محاولته التوفيق بين الشريعة والفلسفة لم يحاول إعلاء الفلسفة على الشريعة أو العكس، بل حاول إظهار ما بينهما من اتفاق أو اتساق، ومن ثم لا تناقض بينهما على الإطلاق، ولهذا فقد وصف محاولة الغزالى للانتقاص من شأن الفلسفة بأنها محاولة خاطئة فيقول: «ولاشك أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة كما أخطأ على الحكمة»[٤٢] عندما أراد الإعلاء من شأن الشريعة والإقلال من شأن الفلسفة.

وقد رد هنرى كوربان على من زعم بأن ابن رشد يقول بالانفصال بين السلطتين بقوله: «لقد كان من الإفراط فى الرأى أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين»[٤٣] وأشار هنرى كوربان إلى أن هذا القول من نسيج الرشدية اللاتينية السياسية.

هذا ما ورد من بيان موقف ابن رشد من الشريعة الإسلامية وعلاقتها بجميع مجالات الفكر الفلسفى والسياسى، فى مؤلفاته: فصل المقال، ومناهج الأدلة، وتهافت التهافت، وتفسير ما بعد الطبيعة. أما رأيه الأكثر وضوحا وصراحة فهو

---

(٤٢) ابن رشد: تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ١٩٦٥، جـ٢، صـ٨٧٤.

(٤٣) هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، بيروت ١٩٦٦ صـ٣٦.

ما ورد فى كتابه «تلخيص الجمهورية» لأفلاطون، والذى خالف فيه أفلاطون فى مواضع كثيرة استناداً إلى ما ورد فى الشريعة الإسلامية، كما أنه وجه نقده لأنظمة الحكم السائدة فى عصره، وغير عصره اعتماداً على ما جاء فى الشريعة. فما خالف الشريعة فهو مرفوض من وجهة نظره وما وافقها فهو معها، ولم يتوقف موقفه على النقد فقط، بل حاول التوفيق فى كثير من المواقف بين آراء الفلاسفة وأحكام الدين.

فأولى المواقف النقدية موقفه من تصور أفلاطون للدولة المثالية الذى رأى أفلاطون أن المقوم الأساسى لهذه الدولة هو النواميس، فيعلق عليه ابن رشد بأن الشريعة هى المقوم الأساسى والضامن للقوانين المثالية لتحقيق الفضيلة التى تقوم على أساسها الدولة المثالية[٤٤].

كما رفض تشكك أفلاطون فى إمكانية قيام الدولة الفاضلة لعدم توافر الشروط اللازمة لقيامها، مؤكداً على قيامها فى أى زمان؛ لأنها قد قامت بالفعل فى بداية الدعوة الإسلامية فى عصر الخلفاء الراشدين وفى بداية دولة المرابطين وبداية إقامة دومة الموحدين عندما التزموا بالشريعة، وزالت فى عهد معاوية بن أبى سفيان ونهاية دولة المرابطين ودولة الموحدين

(٤٤) إبراهيم صقر: الفلسفة السياسية عند ابن رشد، دار العلم، الفيوم، صـ٩.

عندمـا بعـدوا عن الشـريعـة؛ لأن شـرط إقامـة الدولة عـنده هو بلوغ الفلسفة غايتها مع الالتزام بالشرائع السماوية(٤٥).

وقد حـاول ابن رشـد الربط بين النظام الكونى الذى ينظمـه ويحكمه الله سبحـانه وتعـالى وبين نظام الدولـة الذى ينظمـه ويحكمه رئيس المدينة، مشبـها المدينة بالعالم والرئيس الحـاكم بالإله مع الفارق بينهما، وجعل تدبير الحاكم للمدينة كتدبير الإله للكون(٤٦).

والحـاكم عنده هو الفـيلسـوف الحق فى نظره هو الذى لا يرضى بكلمة واحدة تقال ضد الدين الذى هو ضرورى لصالح البشر(٤٧).

ومن هنا تأتى مهمة الفلسفة لكى تبرهن على حقائق الدين وتؤيدها؛ لأن القرآن يعرض مـا يأمر الله به الناس من البـحث عن الحق ولا يتـخوف من حـرية العقل إلا تعصب الجـاهلين، لأن من تنقص مـعرفتـهم ينظرون إلى حقـائق الفلسفة كمـا لو

(٤٥) ابن رشـد: الضرورى فى السياسة، ص١٣٩، وانظر أيضاً آرنست رينان، ابن رشد والرشدية صـ١٧١.

(٤٦) ابن رشد: تهافت التهافت، صـ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٤٧) ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانه فى التـاريخ: ترجمـة تمام حسـان، مـراجعة د. محـمد مـصطفى حلمى: الهيئـة المصرية العامـة للكتـاب ١٩٩٧، صـ١٧٦.

كانت منافية للدين»[٤٨] فلو كان ابن رشد يريد الفصل بين الفلسفة والدين ويرى أنهما حقيقتان لا حقيقة واحدة فلماذا حاول التقريب والترابط بينهما؟ هذا الترابط الذى يدل على مدى التوحيد بينهما فالهدف واحد وإن اختلف الشكل والأسلوب.

ويؤكد ابن رشد على ضرورة الالتزام بالشريعة كشرط لنجاح الدولة وعدم زوالها، ويضرب لنا مثالاً على ذلك بتحول المدينة الفاضلة إلى مدينة غير فاضلة بسبب تخليها عن الشريعة فيقول: «مثال ذلك فى هذا الزمان دولة القوم المعروفين بالمرابطين، إذ كانوا فى ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول القائمين فيهم «يوسف بن تاشفين» ثم تحولوا مع ابنه إلى سياسة الكرامة لما أصابه هو أيضاً حب المال، ثم تحول حفيده إلى سياسة الشهوانية فى جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت المدينة فى أيامه، وذلك لأن السياسة التى ناهضته فى هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية فى دولة الموحدين»[٤٩].

فابن رشد هنا يربط فى كل خطواته فى بناء الدولة الفاضلة المثالية بين التشريع الإسلامى وبين نجاح الدولة، فغياب الدين

(٤٨) ابن رشد: تهافت التهافت، صـ ١٧٦.

(٤٩) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٨٨.

يؤدى إلى فساد الدولة، وانتشار الشهوات والرذائل بين الحكام والمحكومين، لأن الدين عنده منبع الأخلاق للفرد والمجتمع والدعامة الراسخة التى تعيش عليها هذه الأخلاق.

إذاً فالدين ضرورة حتمية لقيام مجتمع فاضل يتمسك بالفضيلة وينفر من الرذيلة، كما أن الدين مصدر القوى للفرد والمجتمع فى صراع الحياة؛ كما أنه أساس الترابط القوى بين أفراد المجتمع والذى يجعل منه وحدة قوية متماسكة يربطها رباط خالد متين هو الحب فى الله. كما ينمى الدين روح الجماعة وتختفى فيه الأنانية الفردية التى نادى بها بعض الفلاسفة من أمثال مكيافيللى، وينشئ الدين الفرد السوى الذى بدوره يؤدى إلى نشأة مدينة فاضلة.

فكيف إذاً تستغنى الدولة عن الدين؟ من الواضح أنه لا انفصال ولا تعارض ولا اختلاف بين الدين والسياسة، وأنهما حقيقة واحدة لا حقيقتان، والسياسة الحقة عنده لا تتعارض مع الدين الحق، وإنما السياسة الباطلة وغير الحقة فهى التى تتعارض مع الدين الحق.

الفصل الرابع
الأخلاق والسياسة

تعد قضية العلاقة بين الأخلاق والسياسة من أهم قضايا نظام الحكم منذ العصور الأولى لتاريخ الاجتماع البشرى، حتى عصرنا الحالى، كما أن هذه القضية لاتقل أهمية عن قضية العلاقة بين الدين والسياسة بل تعد جزءاً أساسياً منها، فالدين هو الأساس للأخلاق، والأخلاق أساس الحكم.

وتتمثل قضية العلاقة بين الأخلاق والسياسة فى وجود الخلاف بين المفكرين والفلاسفة حول ما إذا كانت السياسة مرتبطة بالأخلاق، أم أن الأخلاق مرتبطة بالسياسة؟ أم أنه لا ارتباط بينهما؟ وعلى ضوء هذا الخلاف انقسم المفكرون والفلاسفة إلى فرق:

الأولـى: ترى أن النظام السياسى الناجح لابد أن يقوم على قيم أخلاقية ثابتة وشاملة، والسياسة عند أصحاب هذا الفريق، قائمة على الأخلاق.

الثـانيــة: ترى أنه ليس ثمة علاقة بينهما، وأن السياسة الناجحة هى التى لا ترتبط بالأخلاق ولا بالدين.

الثالثة: ترى عكس الفريق الأول، أن الأخلاق نتيجة مترتبة على نظام الحكم، وليست السياسة هى المترتبة على الأخلاق. والأخلاق القويمة عند أصحاب هذا الفريق، لاتوجد إلا فى الشخصية المتكاملة التى نالت جميع حقوقها السياسية[1].

وحول هذه الآراء الثلاثة ظل الخلاف حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة قائماً عند كثير من المفكرين السياسيين، وفى كثير من أنظمة الحكم فى الحضارات القديمة سواء فى الشرق القديم، أم عند اليونان، وفى العصور الوسطى المسيحى منها والإسلامى، والعصر الحديث والمعاصر، وكان الاعتقاد السائد فى التاريخ القديم هو أن الحاكم هو رأس الدولة، ولابد أن يكون هو النموذج والقدوة، فإذا كان شخصاً فاضلاً استطاع

---

(١) د. إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠١م صـ ١٠ ـ ١١.

أن يربىّ المواطن الفاضل، الذى تتكون منه المدينة الفاضلة، ومن هنا جاء الاهتمام فى معظم الفلسفات السياسية القائمة على تربية الحاكم الصالح صاحب الخلق القويم القادر على أن يغرس فى الناس القيم والمبادئ، حتى ينشأ مجتمع قوى قادر على مواجهة المشاكل(٢).

وكان السوفسطائيون هم أول من تحدثوا عن العلاقة بين الأخلاق والسياسة فى الفكر اليونانى القديم، فقد كان التسليم بنظام المدينة والنظم التى تقوى بها تسليماً عاماً دون اعتراض أو مناقشة، وجاء سقراط بعدهم والذى كان له الفضل الأول فى الربط القوى بين الدين والأخلاق والسياسة، فالحياة الخلقية عنده تعتمد على أصلين هما قوانين الدولة المكتوبة والقوانين الإلهية غير المكتوبة، ومن الأخلاق ضرورة الالتزام بهذين القانونين؛ لأنه لا تناقض بين هذه الأصول وبين كون الأخلاق علماً، وكان سقراط ذا ثقة فى العدل الإلهى، والذى يجب الالتزام به فى تنظيم شئون الدولة(٣).

---

(٢) م. السابق، صـ ١٠ ـ ١١.

(٣) كولبه: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عفيفى، لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٢ صـ ٣١٠، وأيضاً، د. أحمد محمود صبحى، الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى دار المعارف، ص ٢٠.

أما أفلاطون فقد دعم فكرة الربط بين الأخلاق والسياسة التى تبناها أستاذه سقراط، ويتمثل ذلك واضحاً فى محاورة الجمهورية التى تعد محاورة فى الأخلاق والسياسة المتمثل فى فكرة إقامة مدينة فاضلة تتحقق فيها الفضائل الأربع الرئيسية وهى: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة.

ورأى أنه لكى تتحقق هذه المدينة الفاضلة، ولكى تكون المدينة حكيمة لابد أن يتولى الحكم فيها حكام فلاسفة هم بطبيعتهم حكماء، كما تتحقق فضيلة الشجاعة عندما يكون للمدينة جيش قوى مقدام[٤]. وما السياسة عند أفلاطون إلا مجرد مثل يوضح ماينبغى أن تكون عليه الأخلاق، والهدف منها هو إصلاح الأخلاق[٥].

ومما يؤكد على حرص أفلاطون على الربط بين السياسة والأخلاق ما ذكره بارتلمى بأنه اعتبر أركان السلطان: «العدل المنظم الأعلى كما هو للفرد، ثم النزاهة والمعرفة والاعتدال والمسئولية واحترام القانون»[٦]. وهذه الأركان ماهى إلا

(٤) د. أحمد فؤاد الأهوانى: أفلاطون، دار المعارف مصر، ١٩٦٥، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، عدد ٥، صـ ١٣٤.

(٥) د. إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، صـ ١٦٠ - ١٦١.

(٦) بارتلمى سانتهيلير: مقدمة لكتاب السياسة لأرسطو، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ١٧.

فضائل أخلاقية اعتبرها أفلاطون أركاناً للسلطان، ويؤكد بارتلمى على أنه يجب على العلم السياسى ألا ينسى أبداً أنه يتعلق مباشرة بعلم الأخلاق، وأن علم الأخلاق هو ميدان الحرية[٧].

وبالرغم من تأكيد أفلاطون على الربط بين الأخلاق والسياسة وعدم الفصل بينهما، إلا أن الأخلاق عنده تعبر عن سلوك الفرد بينما السياسة تعبر عن سلوك الجماعة، لكنه يعتقد أن سلوك الجماعة هو نفسه مجموعة من سلوك الأفراد، أو هو تجميع لها أو المجموع الكلى لسلوك هؤلاء الأفراد[٨].

واستمر الربط بين الأخلاق والسياسة عند أرسطو على نحو ماكان عند سقراط وأفلاطون، ويتمثل هنا فى كتاب الأخلاق إلى «نيقوماخوس» والذى يهدف إلى تحقيق الخير الأقصى، وقد وجه أرسطو سؤالا عن الهدف الذى يمكن أن يكون لعلم السياسة سوى تحقيق الخير الأقصى؟ وهذا ما اتفق عليه معظم الناس.

ومن هنا يطالب أرسطو ومن قبله أفلاطون الدولة بتوفير الحياة الطيبة وتحقيق الرفاهية الحقيقية بين المواطنين،

(٧) م. السابق، صـ ٨.

(٨) د. إمام عبد الفتاح إمام: الأخلاق والسياسة، صـ ١٦٥ ـ ١٦٦.

ولتحقيق ذلك لابد من توافر الفضيلة بين المواطنين فى الدولة(٩)، ولهذا فإنه ينبغى أن تتطور الدولة إلى منظمة أخلاقية فيقول أرسطو فى هذا: «إن السلوك الفاضل الشريف هو الغاية التى تهدف إليها الجماعة السياسية»(١٠).

وقد اتفق أصحاب رأى الجمع بينهما على أن: «النصر السياسى الذى يقوم على كسب مؤقت نتيجة للخداع وإهمال القيم الأخلاقية لايدوم طويلا، ليس هذا فحسب بل إن السياسة يجب لكى تكون سياسة ناجحة أن تمثل أسمى القيم الخلقية فى الدولة فخلف الوعود والخداع السياسى لن ينتج عنهما خير تماماً حتى وإن حققا نصراً مؤقتاً»(١١).

وأرجع أصحاب هذا الرأى ذلك إلى أن الأخلاق تبحث فى الغاية، وتبحث كذلك فى الوسيلة الموصلة لهذه الغاية والمحققة لها، أى أنها تبحث فى الهدف وقيمه، وكذلك فى السلوك الذى ينبع من تحقيق هذا الهدف، والهدف عادة يرتبط فى تحقيقه بشعور يسمى السعادة، والسياسى هو من اؤتمن على تحقيق

---

(٩) جون باول: الفكر السياسى الغربى، ترجمة محمد رشاد خميس، مراجعة راشدالبراوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، صـ ٦٧.

(١٠) د. علاء حمروش: تاريخ الفلسفة السياسية، صـ ٥٥.

(١١) د. محمد توفيق رمزى: علم السياسة ومقدمة فى أصول الحكم، ص ٤١.

إرادة أمته، فهو كغيره من الناس يتخذ لنفسه سلاحاً من الخلق وتكون السياسة وسيلة لسلوكه المعبر عن كيانه، وأمانة ممن أوكلوا إليه مهمته، وأياً كان غرضه من السعادة المصاحبة لأداء الواجب السياسي، فإن طريقه إلى تحقيقها ينبغي أن يقوم على خلق قويم(١٢). وعلى الرغم من أن أرسطو يرى أن علم السياسة أرفع وأنفع العلوم إلا أنه أكد على ضرورة أن يجب على رجل السياسة أن يعرف جيداً فضائل النفس(١٣).

وظلت الأخلاق مرتبطة بالسياسة طوال العصر اليوناني والعصور الوسطى، ولم تنفصل إلا عند الرواقيين الذين رأوا أن السياسة ليس لها علاقة بالأخلاق(١٤).

وفي العصر الحديث ظهر أول فصل على يد مكيافيللي فزعم هو وأعوانه أنه لاعلاقة بين سلوك الفرد وسلوك الدولة، ويجب عدم الخلط بينهما، كما سبق أن فصل بين الدين والسياسة(١٥). ويرى هنا مكيافيللي أنه إذا كانت العواطف

---

(١٢) أحمد لطفي السيد: مقدمة كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، دار الكتب المصرية ١٣٤٣ ـ ١٩٢٤، جـ ١، صـ ٢٧.

(١٣) أرسطو: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، ١٩٢٤، جـ ١، صـ ٢٢٠.

(١٤) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، القاهرة. ١٩٥، صـ ١٥٧.

(١٥) د. محمد فاضل زكي: الفكر السياسي الإسلامي بين ماضيه وحاضره، بغداد، ١٩٧٠، ص ٤٨.

تصلح للعشاق ولا تنفع فى حقل السياسة، فإن الأخلاق تصلح لسلوك الفرد ولا دخل لها بسلوك الدولة[١٦].

أما عن موقف فيلسوفنا ابن رشد من هذه القضية، فقد ظل موقفه غامضاً حتى الآن بسبب إهمال دراسة الجانب الأخلاقى عنده، كما أهمل الجانب السياسى من قبل مما أدى بالبعض إلى الاعتقاد خطأ بأن ابن رشد ليس لديه فكر أخلاقى شأنه شأن الفكر السياسى فهذا أرنست رينان الذى زعم أن الأخلاق لاتشغل غير مكان صغير جدا فى فلسفة ابن رشد لاتؤهله بأن يعد من فلاسفة الأخلاق، فكل إنتاجه ماهو إلا شرح للأخلاق الأرسطية، وهذا فى حد ذاته معبر عن الفكر الأخلاقى اليونانى لا الفكر الرشدى أو الإسلامى الأصيل، كما يتمثل - حسب رأى رينان - رأى ابن رشد الأخلاقى فى موقفه من المتكلمين فى قضية الخير والشر[١٧].

وقد أدى هذا الزعم الذى زعمه رينان بأن اعتقد الكثير من الباحثين بأن ابن رشد ليس لديه فكر أخلاقى ولافكر سياسى، وأنه ليس لديه إنتاج يدرس، إذاً فلا داعى للبحث فى هذا

---

(١٦) د. إمام عبد الفتاح إمام: هيجل، المجلد الأول، مكتبة مدبولى، ١٩٩٦، ص ٩٠٣.

(١٧) أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ص ١٦٩.

المجال عنده، وقد ساعد على ذلك عدم توافر مؤلفات ابن رشد فى السياسة مثل تلخيص جمهورية أفلاطون، وتلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو، مما أدى إلى إهمال الجانب الأخلاقى والسياسى عنده، وهذا اعتقاد خاطئ ومجانب للصواب، فابن رشد كمفكر موسوعى وفيلسوف وفقيه وقاض وصاحب الشروح الكثيرة، لابد وأن يكون له موقف من هذين العلْمين الأساسيين: الأخلاق والسياسة لأنه لاحياة مستقرة بدونها، ولايمكن أن يكون ابن رشد إلا على درجة كبيرة من الفكر الأخلاقى التى تؤهله بأن يعد من فلاسفة السياسة والأخلاق، صحيح من الممكن أن تكون هذه الأفكار والآراء خفية مبثوثة فى مؤلفاته بطريقة غير مباشرة لأسباب سياسية.

هذا بالإضافة إلى أن ابن رشد شأنه شأن معظم الفلاسفة السابقين عليه من أمثال أبى حيان التوحيدى والجاحظ وابن سينا الذى جاء إنتاجهم الفكرى مختلطاً بإنتاجهم العلمى، ومؤلفاتهم تشمل جميع العلوم، ومن هنا فإن أفكار ابن رشد فى الأخلاق والسياسة جاءت مختلطة بأفكاره فى الفقه والفلسفة والطبيعة والميتافيزيقا، ومختلطة أيضاً بأقواله فى الطب والأدوية وغير ذلك، ولهذا فلا يمكن لأى باحث فى مجال الأخلاق والسياسة عنده أن يتبين حقيقته، إلا إذا وقف على

حقيقة أفكاره فى الفقه والتشريع، وفى الفلسفة الطبيعية، وفى إنتاجه العلمى والشرعى النظرى منه والعلمى.

وقد رأينا كيف ربط بين السياسة الدنيوية والسياسة الإلهية فشبه رئيس المدينة بالإله، كما ربط السياسة بالأخلاق، كما لايمكننا معرفة حقيقة موقفه إلا من خلال معرفة آراء أفلاطون وأرسطو، وبداية هذه الأفكار والآراء أننا نجده يربط بين الأخلاق والسياسة فيقول على لسان أفلاطون: «فنسبة هذه الفضائل فى أجزاء المدينة هى كنسبة القوى النفسانية فى أجزاء النفس، فتكون هذه المدينة حكيمة فى جزئها النظرى الذى به تسود جميع أجزائها، على النحو الذى يكون به الإنسان حكيماً بجزئه الناطق الذى يسود به على قواه النفسانية الأخرى أعنى المرتبطة بالعقل، وهى: الجزء الغضبى والجزء الشهوانى من النفس اللذان منهما تأتى الفضائل الخلقية.... وبالجملة يكون الإنسان فاضلاً بجميع الفضائل العقلية والخلقية، وتكون الرئاسة فيه كرئاسة هذه الفضائل بعضها على بعض»[18] ربط ابن رشد هنا بين نظام الدولة وبين الفضائل التى تتحلى بها النفس الإنسانية، فلو كانت فضيلة الحكمة قوية فى المدينة كانت هذه المدينة مدينة فاضلة، وإذا

(١٨) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ٧٦ - ٧٧.

كانت ضعيفة كانت المدينة غير فاضلة، فالمدينة لن تكون حكيمة إلا بمقدار مايحكم الجزء الناطق فيها الجزأين الآخرين «الغضبى والشهوانى» وتكون شجاعته بمقدار ماتتحرك القوة الغضبية فيها فى الوقت وبالمقدار الذى يقضى به العقل، وتكون عفيفة بمقدار ماتنقاد القوة الشهوانية فيها إلى الناطقة، أما الفضيلة الأخلاقية الرابعة وهى العدالة، فهو يعرفها بقوله: «إنها ليست إلا تكلف كل امرئ فى المدينة الأفعال التى تخصه بالطبع على أفضل وجه ممكن ولا يتحقق ذلك مالم ينقد سائر أجزاء المدينة لما عليه العلم النظرى أو الحكام»(١٩).

وقد وظف ابن رشد فضيلة العدل فى العمل السياسى أفضل توظيف كما وظف الفضائل الأخرى متبعا فى ذلك أفلاطون، فهو بما أنه يرى أن العدل ما هو إلا أن يعمل كل واحد فى المدينة العمل الذى هو مهيأ له بطبعه، وأن يعمل كل جزء من أجزاء المدينة ماعليه أن يفعله بالقدر الذى يجب وفى الوقت الذى يجب، وهذا إنما يحصل بالضرورة فى أجزاء النفس إذا قادها سلطان العقل، فالحال فى المدينة كالحال فى النفس، وهذه الفضائل منها ما ينسب إلى المدينة على أنه تحقق فى

(١٩) د. ماجد فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ضمن مهرجان ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨، صـ ٣ ـ ٤.

جزء منها مثل الحكمة والشجاعة، ومنها ماينسب إليها جميعاً على أن يسرى فى جميع أجزائها مثل العدل والعفة(٢٠).

وعلى ضوء توظيف ابن رشد للفضائل الأخلاقية، فقد قسم مجتمع المدينة حسب الفضائل الأخلاقية إلى ثلاث طبقات، وخص كل طبقة بفضيلة من الفضائل، وهذه الطبقات هى:

الطبقة الأول: طبقة الحكام والفلاسفة وهى أعلى طبقة وتملك أعلى الفضائل وهى فضيلة الحكمة، وهذه الطبقة قليلة العدد لأنها تقتصر على أفضل رجال المدينةويعنى بهم الفلاسفة والحكام(٢١).

الطبقة الثانية: وهم طبقة الحراس والحفظة وهم الطبقة الوسطى من السكان وتمتلك فضيلة الشجاعة، وهؤلاء يتم اختيارهم من أبناء وأمهات طبقات الجند وقد خصهم بهذه الفضيلة كونهم يختصون بالدفاع والحفاظ على المدينة لأنه يرى: «أن المدينة لايمكن أن توصم بالجبن أو يقال عنها شجاعة لما فيها من أغنياء أو صناع، وإنما لما لها من حراس شجعان وحسب»(٢٢).

---

(٢٠) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ٧٧.

(٢١) المرجع السابق، صـ ١١٧.

(٢٢) المرجع السابق، صـ ١١٨.

الطبقة الثالثة: وهم أصحاب المهن والحرف من زراع وصناع وتجار وغير ذلك من المهن والحرف، ويشترط أن يتوافر فى أصحاب هذه الطبقة فضيلة العفة، كما أن هذه الفضيلة يجب أن توجد فى أصحاب الطبقتين الأخريين بجانب فضيلة الحكمة فى الأولى والشجاعة فى الثانية فيقول عن هذه الفضيلة إنه: «لاينبغى أن تكون مقصورة على فئة واحدة من فئاتها بل يجب أن تكون عامة فى الرؤساء وفى الجمهور على السواء... بدءاً من النشأة على نحو واحد...»[٢٣]، ونفس الأمر فى فضيلة العدالة فهى يجب أن توجد فى جميع طبقات المجتمع؛ ولهذا يقول: «وينبغى أن تعلم أن هذه الفضائل منها ما ينسب إلى المدينة على أنه متحقق فى جزء منها، مثل الحكمة والشجاعة، ومنها ماينسب إليها على أنه يسرى فى جميع أجزائها مثل العدل والعفة»[٢٤].

نخرج من هذا التحليل إلى نقطة مهمة وهى أن تقسيم ابن رشد للمجتمع المدنى الذى قسمه على ضوء الفضائل الأخلاقية، يعنى أن الفضائل وجدت لتنظيم المجتمع، والمجتمع وجد لتفعيل دور الفضائل. لأن الفضائل بدون

---

(٢٣) المرجع السابق، صـ ١١٩.

(٢٤) المرجع السابق، صـ ٧٧.

علاقات إنسانية ليس لها قيمة، ومجتمع كامل العدد والعدة وكل المقومات لكنه بدون فضائل، فهو مجتمع رذائل وفساد وتسلط، ويعنى هذا أيضاً أن السياسة مرتبطة بالأخلاق، والأخلاق مرتبطة بالسياسة لأنه لاتكون هناك أخلاق بدون ضوابط وقانون يلتزم به الجميع طبقاً للواجب.

ولم يقف ابن رشد على القول بضرورة توافر الفضائل فى مجتمع المدينة الفاضلة، لكنه أيضاً عرض لكيفية غرس هذه الفضائل فى نفوس كل طبقة من طبقات المدينة سواء الحكام أو الحراس أو المواطن العادى.

فلكى تغرس هذه الفضائل فى نفوس المواطنين يجب تعليمها للأطفال منذ الصغر وتدريبهم عليها، والعمل على نموها تدريجياً فى نفوس الأحداث والحفاظ عليها بعد ذلك إلى أن تبلغ مرتبة الكمال، كما يجب أن يتدرب المواطنون على كيفية استئصال الشر من نفوس الأشرار ومعرفة الصفات والفضائل التى تشتد إذا اقترنت بفضيلة ما، وتضعف إذا اقترنت بفضيلة أخرى، بمعنى كيف تؤثر هذه الفضائل إحداها فى الأخرى[٢٥]. وعرض طريقتين لتحصيل الفضائل المختلفة فى نفوس أهل المدينة:

---

(٢٥) المرجع السابق، صـ ٧٥ - ٨٠.

الطريقــة الأولى: وتختص بتعليمهم الفضائل النظرية العامة والخاصة: فالجمهور يختص بالمنهج الخطابى الشعرى، أما الخـاصـة فإن تعليمـهم الفضـائل النظرية يكون بالمنهج البرهانى، أما الفضائل العلميـة فيكون تعليمـهـا عن طريق الأقاويل الإقناعيـة والانفعاليـة التى تحـركهم نحو الأخلاق الحميدة(٢٦).

الطريقة الثانية: وهى طريقة الإكراه والعقاب بالضرب، وهذه الطريقـة لا تسـتـخـدم مع أهل المدينة الفـاضلة وإنما تستخدم مع الأمم غير الخيرة أى للمتمردين والخارجين عن الفضائل والقانون، وقد تكون لازمة أحياناً للمتمردين، وأشار ابن رشد إلى أن هذه الطريقة موجودة فى الشريعة الإسلامية عن طريق الموعظة والجهاد أو الثواب والعقاب(٢٧).

أما العلوم التى يجب أن يتعلمها الصغار لتهذيب النفوس واكتسابها فهى الرياضة والموسيقى. فالرياضة لإكساب الجسم فضيلة الشجاعة والصحة والموسيقى؛ لتهذيب النفس وتحصيل الفضائل، كما نهى عن اكتساب الأطفال للحكايات الكاذبة والأسطورية؛ لأن فى هذا ضرراً على الأولاد، لأنهم فى هذه

(٢٦) المرجع السابق، صـ ٧٩ ـ ٨٠.

(٢٧) المرجع السابق ، صـ ٨٠ ـ ٨١.

السن يكونون أكثر استعداداً لأن يقبلوا بيسر مايتراءى لهم أن يقبلوه من الصور والأحاديث[٢٨].

فمن خلال هذا التحليل لفكر ابن رشد الأخلاقى والسياسى نجد أنه ربط بين الحياة الاجتماعية التى يعيشها أى مجتمع فى كل المجالات وبين النظام السياسى أو الحياة السياسية، فهو يؤكد دائماً على ضرورة أن تختزل العقيدة الاجتماعية بصفة عامة فى العقيدة السياسية[٢٩].

كما يرى أن الفرد لايستطيع أن يعيش خارج المجتمع الذى تربطه به مجموعة من الروابط القيمية التى تنظم المعيشة بينه وبين غيره من أفراد المجتمع، كما تعمل هذه القيم على تنشئة الفرد وربطه بمؤسساته الاجتماعية لكى يؤدى دوراً فيها، وبذلك يبلغ الإنسان كماله ويضمن بقاءه[٣٠] والكمال هنا يتمثل فى بلوغ الإنسان غايته. فغاية السياسة الاجتماعية الحقة والمطلوبة حسب رأى ابن رشد هى الحرية، وغاية خسة

---

(٢٨) المرجع السابق، صـ ٨٨.

(٢٩) معن خليل عمر: التحليل السببى للظاهرة عند ابن رشد، أعمال ندوة ابن رشد المغرب، صـ ١٢٩.

(٣٠) ماجد فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، مؤتمر ابن رشد الجزائر ١٩٧٨، ص ٢٠١.

الرئاسة هو الثورة، وغاية جودة التسلط: الفضيلة والتمسك بالسعادة، وغاية الوحدانية: الكرامة(٣١).

ولإيمان ابن رشد بمبدأ الغاية الذى استقاه من أرسطو، فإنه أراد أن يطبق هذه الغاية فى النظام السياسى، لأنه رأى أن السياسة هى أكثر العلوم النفعية للإنسان التى تحقق له غاية فى هذا الوجود، ووجود الغاية فى الإنسان يظهر منها الغاية فى جميع الموجودات،(٣٢) ومتى عرفنا الغاية استطعنا أن نحدد الوسائل المناسبة التى تحقق الغاية، ومن لايعرف الغاية فهو لايعرف بالضرورة الوسيلة التى تؤدى إليها.(٣٣) ولهذا فهو يطالب دائماً بتغيير السياسة، حسب الغاية والهدف، ومن لم يفعل ذلك فإنه يخاف من تغير وضعه وحكمه بتغيير سياسته فيقول إن: «السياسة التى ليس يوضع فيها سنن غير متبدلة

(٣١) ابن رشد: تلخيص الخطابة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، صـ ٧٠.

(٣٢) ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تقديم وتحليل د، محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٩٨، ص ٣٣٤.

(٣٣) عمار طالبى: النظرية السياسية لدى ابن رشد ، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨، جـ ١، صـ ٢٢٤.

فغاية واضعها هى التحفظ والاحتراس من الخلل الواقع فى السنن بتبدل الأزمنة والأمكنة»[٣٤].

والسياسة وحدها لايمكنها تحديد الغاية ولكن لابد من الأخلاق التى تحددها لكى تحرسها وتوجهها إلى أهدافها؛ لأن غاية السياسة واحدة وهى التسلط والتغلب، بينما الأخلاق التى تحدد السياسات النافعة أو الخير الأقصى، ولهذا وجب علينا أن نعود أنفسنا على التخلق بتلك الأخلاق التى نحددها لأنفسنا وفقا للمنفعة الأخلاقية التى نريدها لأنفسنا[٣٥].

والأخلاق هى التى تحدد السياسة نظراً لأن السياسة متغيرة بتغير الظروف والأحوال والأخلاق ثابتة، فالثابت هو الذى يحدد المتغير ولابد للمتغير أو المتبدل من ثابت يحدده ويقوّمه ويحدث ذلك بالتدريب والرياضة، والتربية التى هى مهمة الفلسفة لأن: «فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعنى من جهة ما هى مصنوعات»[٣٦] وقد كان لابن رشد تأثير

---

(٣٤) ابن رشد: تلخيص الخطابة، صـ ٧٠.

(٣٥) المرجع السابق ، صـ ٧١.

(٣٦) ابن رشد: فصل المقال، صـ ١١.

واضح فى هذه النقطة على من جاء بعده من الفلاسفة، فهذا ابن الأزرق يأخذ بتبدل وتغير السياسة على نمط ابن رشد(٣٧).

والباحث فى فكر ابن رشد الأخلاقى والسياسى وفى ربطه بينهما يجد أنه كان معبراً عن الحياة الحقيقية للأمة الإسلامية فى عصره، وهى أفكار مرتبطة بواقع الأمة وعقيدتها، ولم يكن صورة طبق الأصل من فلاسفة اليونان صحيح أنه تأثر بهم لكنه أضاف وأبدع وخالف أيضاً فى كثير من المواقف، على سبيل المثال حينما جعل أرسطو العلم السياسى هو أرفع العلوم، بما فيها العلوم الأخلاقية جعل ابن رشد وفلاسفة الإسلام الأخلاق هى العلم الأعلى الذى يجب أن تخدمه السياسة؛ إذ ليست الأخلاق فى خدمة السياسة، بل إن السياسة هى الخادمة للأخلاق؛ لأن خلو المؤسسات السياسية من القيم الإنسانية تجعلها جثة هامدة لا روح فيها، ويؤكد ابن رشد بأن فضيلة الحكمة هى مصدر الأفعال السياسية والأخلاقية لأنها هى المعرفة بالأسباب الغائبة، بينما العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها(٣٨).

---

(٣٧) ابن الأزرق: أبو عبد الله محمد بن الأزرق الأندلسى: بدائع الملك فى طبائع الملك، دراسة وتحقيق د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ١٩٧٧م، جـ ١، صـ ٣٩٩.

(٣٨) ابن رشد: مناهج الأدلة، صـ ١٩٣.

ومن المقدمات الكبرى التى بنى عليها ابن رشد علم الأخلاق والسياسة الكمالات الإنسانية وهى أربعة: الفضائل النظرية والفكرية والعلمية والصناعات، وأسمى هذه الكمالات العلوم النظرية. أما المقدمات الأخرى فهى العلم العملى «الأخلاق» والتى يبلغ منها الفرد الكمال وهو الاجتماع، وهذا الاجتماع الذى يعد ضرورة الكمال الإنسانى وبقائه معا، هو مايتوافر عند الفحص عنه العلم المدنى أو السياسة وهى القسم الثانى من أقسام العلم العملى أى الأخلاق والسياسة حتى وإن كانا لاينفصلان عن بعضهما البعض[٣٩].

ومن هنا نلاحظ أن ابن رشد قد ربط بين هدف وغاية الإنسان بصفة خاصة والمدينة «الدولة» بصفة عامة فى الوصول إلى هذه الغاية، وهو تحقيق السعادة متأثراً فى ذلك بالفارابى وابن باجة فتصير الدولة عندهم سعيدة عندما يتحقق لها سيطرة طبقة الحكام على الحكم، ومن هنا كان أول شرط من شروط إقامة المدينة الفاضلة وتحقيقها على أرض الواقع هو وجود الرئيس الفاضل وبوجود هذا الرئيس «الفيلسوف» تتحقق فضيلة الحكمة فى المدينة لأن وجوده سيؤدى إلى

---

(٣٩) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٥٣ ـ ١٥٥.
ـ وانظر أيضاً، ماجد فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية (ضمن مهرجان الجزائر) ١٩٧٨، صـ ٢.

ظهور المدينة الفاضلة أو تتحول أية مدينة إلى مدينة فاضلة على يده(٤٠).

ولهذا جعل ابن رشد الحكماء أعلى طبقات المدينة شعوراً بالسعادة؛ لأنهم أقدر أفراد المدينة على امتلاك الكمالات النظرية(٤١).

وعلى وجه الإجمال فإن غاية المدينة الفاضلة عند ابن رشد هو تمكين أهلها من بلوغ كمالاتهم الإنسانية، والبحث فى الكمالات الإنسانية من اختصاص الجزء الأول من العلم المدنى الذى عرضه أرسطو فى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ويعنى ذلك أن ابن رشد يؤسس علم السياسة على علم

---

(٤٠) انظر تفاصيل ذلك: الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت جـ ١، ١٩٥٩، صـ ١١.

- وكتاب الملة للفارابى، تحقيق محسن مهدى، دار الشروق - بيروت ١٩٩١، صـ ٢٠٢.

- والفارابى: فلسفة أفلاطون وأجزاؤها، ضمن أفلاطون فى الإسلام تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، طهران، ١٩٧٤، صـ ٢٣.

- ابن باجة: تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخرى دار النهار، بيروت، ١٩٦٨، صـ ٥٥.

- د. منى أبو زيد: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، صـ ٥١.

(٤١) د. عاطف العراقى: النزعة العقلية عند ابن رشد، دار المعارف - القاهرة، ط ٣، ١٩٨٢، صـ ١٢٢.

الأخلاق، وسبق أن أسسه على الدين سابقاً، ومن هنا نجد أن الدين والأخلاق هما أساساً السياسة عند ابن رشد، وهذا ما اختلف فيه مع أفلاطون وأرسطو فقد أقاما علم السياسة على الأخلاق فقط، أما ابن رشد فأقام السياسة على الدين والأخلاق معاً[٤٢].

وقد سبق أن بيّنا علاقة التأسيس بين الدين والسياسة وموقف ابن رشد منها.

---

(٤٢) محمد عابد الجابرى: مقدمة كتاب الضرورى فى السياسة، ص ٥٩.

الفصل الخامس
أنظمة الحكم

أكثر ما شغل فكر ابن رشد هو أنظمة الحكم المستبد فى البلاد الإسلامية عامة وفى بلاده الأندلس خاصة، ولهذا اهتم بالبحث فى أنواع الحكومات الفاسد منها والصالح بدءاً من بلاد اليونان وحتى العصر الإسلامى، محاولاً بيان أفضل أنظمة الحكم والأسباب المعينة على إقامة الأنواع الفاضلة منها، وكذا بيان الأنظمة الفاسدة والاستبدادية والأسباب المؤدية إلى هذا الاستبداد والتسلط، وناقش فى كثير من مؤلفاته وشروحاته وتلخيصاته، معوقات النظم السياسية والتى حصرها فى الظلم والتسلط والاستبداد، وحجب الحاكم عن الرعية كما قارن بين أنظمة الحكم فى العصر اليونانى وفى العصر الإسلامى.

وأول ما بدأ به اهتمامه تحديد أنواع الحكومات الفاضلة منها وغير الفاضلة، فعرض تصنيف كل من أفلاطون وأرسطو، وأضاف لهما من أنظمة الحكم فى عصره على النحو التالى:

- أنظمة الحكم عند أفلاطون ذكر لأفلاطون خمسة أنظمة من الحكم هى:

١ - السياسة الفاضلة «الأرستقراطية» أو الحكومة الفاضلة.

٢ - حكومة الكرامة «التميوكراسية».

٣ - حكومة الخسة أو رئاسة القلة «الأولغيراكية».

٤ - الحكومة الجماعية «الديمقراطية».

٥ - حكومة وحدانية التسلط «الاستبدادية»[١].

ويضيف ابن رشد بأنه لو قسمت الحكومة الفاضلة إلى رئاسة الملك ورئاسة الأخيار تصبح الرئاسات ستة أنواع[٢].

وذكر لأرسطو أربعة أنواع من الحكومات وهى:

---

(١) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة، د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٤، ص ٤٧٣ - ٤٧٥.

(٢) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ص ١٦٨.

(١) الحكومة الجماعية «الديمقراطية».

(٢) سياسة الخسة.

(٣) سياسة جودة التسلط.

(٤) سياسة الوحدانية وهى الكرامة[٣].

ويبدو أن التقسيم الذى ذكره ابن رشد لأرسطو من إبداعه هو لأنه يوجد لأرسطو تقسيم آخر، ذكره فى كتابه السياسة، ويبدو أن ابن رشد لم يطلع عليه، وفى هذا التقسيم يقسم أرسطو أنظمة الحكم إلى صالح وفاسد، وقسم الأنظمة الصالحة إلى ثلاثة أشكال، وكذا الفاسدة على النحو التالى:

(١) الحكم الصالح : هو الحكم الذى ينتفى فيه إمكانية استغلال السلطة كمنافع الحكم الخاصة وتُسّخر فيه السلطة لخدمة الشعب كله، وأشكاله هى:

- الملكية والأرستقراطية، واليوتوبيا، أى حكم الطبقة الوسطى القائم على مزج الأوليغارشية، وحكم الأغنياء والديمقراطية.

---

(٣) ابن رشد : تلخيص الخطابة، تحقيق،، د. عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، صـ٦٨.

(٢) الحكم الفاسد: وهو : الطغيان، وسلطة الأوليغارشية والديمقراطية المتطرفة[٤] ويضيف ابن رشد من عنده حكومتين أو سياستين إلى هذه السياسات وجد أنهما موجدتان فى زمانه وهما:

- سياسة صاحب الشهوة، وغاية أصحاب هذه السياسة بلوغ اللذة دون غيرها[٥] ويسميها الفارابى «مدينة الخسة والشقوة» وهى التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح[٦].

- سياسة الضرورة، ويعرفها الفارابى بأنها هى التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى مما تقوم به الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها[٧]. فإذا أضيفت هاتان السياستان أو هاتان الحكومتان

---

(٤) أرسطو : السياسة، ترجمة إلى العربية، أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م، صـ١٩٨، وانظر أيضاً. أميرة مطر؛ الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، صـ ٤٥.

- ود. علاء حمروش : تاريخ الفلسفة الإسلامية، صـ ٥٤.

(٥) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٧٠.

(٦) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، طـ١، مطبعة السعادة مصر ١٩٠٦، صـ٩١.

(٧) المرجع السابق، صـ ٩١.

إلى تقسيمات أفلاطون وأرسطو، يصبح عدد الحكومات عند ابن رشد ثماني.

وقد قام ابن رشد بتحليل أنظمة الحكومات وبيان نشأتها وتحولها من حكومة إلى حكومة أخرى على النحو التالي:

١ ـ المدينة الفاضلة «الأرستقراطية».

كان أفضل أنظمة الحكم عند أفلاطون هو النظام الأرستقراطي بعد أن وجه نقده الشديد إلى الحكم الديمقراطي بسبب حكمه على سقراط بالإعدام، وهذه الحكومة الأرستقراطية عند أفلاطون تعد مرادفة للمدينة الفاضلة. والفرق بينهما أن المدينة الفاضلة غير ممكنة التحقيق أما الحكومة الأرستقراطية فهي ممكنة التحقيق.

أما ابن رشد فقد ذهب إلى أن المدينة الفاضلة لا تكون ممكنة إلا إذا اعتمدت على الشروط الآتية:

١ ـ المركزية : فالدولة رئاسة أولى تكون فيها أفعال الرئاسات الأخرى تابعة لفعل الرئيس الأول ومتفاوتة فيما بينهما على سياسة مدينة فاضلة[٨]. والمركزية تقتضي الاعتدال في السياسة[٩]، والقضاء على الفوضى

(٨) ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة نشرة موريس بويخ، بيروت ١٩٤٨ مجلد ٣، صـ ١٦٥٠ ـ ١٦٥١.

(٩) المرجع السابق، صـ ١٧٣٦.

القائمة فى المدن السريعة البوار، وعلى الاقتصاد الطبيعى المغلق[10].

٢ ـ وضع أسس سياسية معلومة تحد من السلطة المطلقة لسلطة الحاكم فيكون هناك قانون يرجع إليه، وعادات ثابتة توجه أفعال الملك، إلا إذا كان جائراً ليس له ضابط تجرى عليه إرادته[11]. وعلى هذا الأساس ترسى دعائم دولة منظمة تنظيماً عقلانياً وتسمى مدينة فاضلة.

٣ ـ أن تكون السياسة مدينة تنويرية ويكون الفيلسوف والعالم مرشداً للحاكم، وهذا ما تم فى فكرة تقريب السلطة لابن رشد، ودعوته، إلى دعم الأمر الغالب على السلطة القائمة.

٤ ـ إجراء إصلاح ثقافى يتضمن عدة محاور منها:

أ ـ القضاء على النفوذ الأيديولوجى والاجتماعى.

ب ـ نشر العلم على نطاق واسع والاهتمام بالعلم الطبيعى؛ لأن معرفة الطبيعة طريق السعادة[12] والضامن للوصول إلى

---

(١٠) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، نشرة عثمان أمين، القاهرة، ١٩٥٨، صـ١٤١.

(١١) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف مصر، القسم الثانى، طـ٢، ١٧٩١، صـ ٧٩٦.

(١٢) د. نايف بلوز: ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا، عالم الفكر، عدد إبريل، ١٩٩٩، المجلد ٢٧، العدد الرابع، صـ٢٩.

موجود مفارق للعالم محرك له منذ الأزل هو الله موجد العالم ومحرك الموجودات المادية جميعاً.

ج - القيام بتربية الناشئة والتأكيد على أهمية استعداد الجمهور لها، كما تبين من شرحه لجمهورية أفلاطون فى كتاب الضرورى فى السياسة[١٣].

د - تحرير المرأة من عبوديتها للرجل، ودعوتها للمشاركة فى جميع شئون الدولة بما فيها إدارة شئون الدولة[١٤].

٥ - محاولة النظر إلى مجتمع المدينة الفاضلة نظرة علمية والبحث عن تفسير طبيعى تاريخى لأشكال وظاهرات الاجتماع الإنسانى والمدنى، والإشارة إلى أن الملكية الخاصة ظاهرة اجتماعية أساسها تجاوز الحق والعدالة، كما جاء فى كتاب الضرورى فى السياسة.

٦ - الإقرار بالوحدانية الإسلامية وبالشرع فى صورته الأولى وفى الوقت نفسه إعلان سيادة العقل، وتأويل النص الدينى عند الضرورة على هدى من العقل الإنسانى.

---

(١٣) المرجع السابق، صـ ٢٩.

(١٤) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٤٨، صـ ٢٧٠.

هذا هو تصور ابن رشد للمدينة الفاضلة، والتى رأى أنها يجب أن تقوم على الالتزام بالفضائل الأخلاقية من حكمة وشجاعة وعفة وعدالة، فإذا التزمت الحكومة بهذه الفضائل والشروط السابقة أصبحت الدولة فاضلة، وإذا اختلت عن هذه الشروط تحولت إلى مدينة غير فاضلة وأول مدينة تحول إليها المدينة الفاضلة هى مدينة الكرامة التى تأتى بعد الفاضلة فى الدرجة.

٢ ـ حكومة الكرامة(*) «التيموكراسية».

يطلق عليها أفلاطون حكومة التيموكراسية أو التيموكراطية، ويسميها فى محاورة القوانين بالأوتوقاطية(١٥) ويسميها ابن رشد بالكرامة أو بالنظام الطموحى، وهى توجد فى المدن التى يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها، ونشدان الشرف والمجد، وتكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالاً ما، وأنه لا يعصى له أمر.

(*) ذكر الفارابى هذه الحكومة وسماها بهذا الاسم ويبدو أن ابن رشد قد استعار منه هذه التسمية «الكرامة» لأنها لم ترد عند أفلاطون إلا باسم «التيموكراسية» انظر : الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٩١.

(١٥) أفلاطون : محاورة الجمهورية : ترجمها إلى العربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، صـ ٢١٦.

وهذه الحكومة أو هذه السياسة تعد المرتبة الثانية من السياسة الفاضلة، أو هى تطور المدينة الفاضلة إلى الأدنى، ولهذا يقال إنها شبيهة بالفاضلة، وما الفرق بينهما إلا فى أن الكرامات فى المدينة الفاضلة أمر تابع للفضائل وغير مقصودة، أما الكرامة فى مدينة التيموكراطية، فالكرامة فيها مقصودة، وكما يقال الأعمال بالنيات ومن مساوئ هذه الحكومات : حب القتال والغلبة لكى يظل الإنسان سيداً ومحافظاً على كرامته، ولا يرضى أن يكون مسوداً يخدم الناس ومن صفات حكامها، حب ارتداء الملابس الفاخرة واقتناء الذهب والمجوهرات، وهذه كلها كمالات وشارات، وأولى الناس بالرئاسة من تجمعت له كل هذه الصفات والشارات[١٦] .

كما أن من خصائصهم الحرص على الذكر الحسن لهم فى حياتهم وبعد مماتهم، وضرب ابن رشد مثلاً حياً لهذا النوع من الحكومات بـ «يحيى بن أبى عامر» الذى كان يخرج من موكبه فى الأعياد وحفلات الأعراس، وهو يقول: «من يرى أنه أمير المؤمنين يأمرنى، فأحقر نفسى أمامه، لأنه لا يكرم النفس إلا من يهينها»[١٧] .

(١٦) أفلاطون : الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، صـ ٤٧٤ .

- وانظر أيضاً ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٧٠ ـ ١٧٢ .

(١٧) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ١٧٢ .

ـ تحول الحكومة الفاضلة إلى حكومة الكرامة:

يحدثنا ابن رشد عن كيفية تحول المدينة الفاضلة إلى مدينة الكرامة بأنه: مادامت الحكومة الفاضلة قابلة للفساد ضرورة شأنها شأن كل كائن، فتحولها من الأفضل إلى الأسوأ جائز وأرجع أسباب هذا التحول إلى أسباب منها:

ـ عدم اختيار رؤساء الحكومات الفاضلة للبذرة الطيبة والحميدة من الأبناء نتيجة اختيار الزيجات الرديئة، فينشأ أجيال لا يشبهون آباءهم، ويكرهون الموسيقى التى تساعدهم على اكتساب الفضائل، ويهتمون بالرياضة فقط التى تقوى الجزء الغضبى والشهوانى فيهم، ومن هنا ينقسم الناس عنده إلى نوعين: نوع يمثل الذهب والفضة وهؤلاء هم الأفاضل، ونوع يمثل النحاس والحديد وهؤلاء هم غير أفاضل. فإذا لم يجد الذهب أو الفضة الرعاية الطيبة من النشأة الأولى تحول إلى النحاس أو الحديد، ومن ثم يحدث صراع بينهما والذى يتمثل فى أن ينقض الصنف الحديدى أو النحاسى على الأموال وامتلاكها بينما النوع الذهبى والفضى يجرى وراء الفضائل الأولى، ويحدث جذب وشد بين النوعين، ومن هذا الجذب والشد ينشأ فريق وسط هو الإنسان الكرامى الذى يكون فاضلا بالقوة لا

بالفـعل[١٨] . وفى أثناء ماهو شاب يكره المال، فإذا تقدم به السن تولد فى نفسه حب المال.

ويشـرح ابن رشـد كـيـفـيـة تحـول الرجل الفـاضل إلى رجل كرامى بأن هذا الرجل ينشأ فـاضلاً لكنه نشأ فى مدينة غـير فاضلة فيعرض عن الكرامات والرئاسات الواقعة فيها، ويتحول عن جميع الأشياء على نحو ما يعرف للفاضلين الذين ينشأون فى المدن غير الفاضلة، وبالتالى لم يبلغ مرتبة الفضلاء فإذا حدث ونشأ له ابن فهو فى شبابه قد تحدثه أمه بأن والده برغم أنه كـان فـاضـلاً إلا أنه لم يبلغ مـرتبـة الفضـلاء، مما يجـعل الشاب يتمرد على المجتمع، ويتحول من فاضل إلى صاحب كرامة لإعادة ما فقده والده[١٩].

ومن الأسباب أيضاً التى تؤدى إلى تحول الحكومة الفاضلة إلى حكومة الكرامة:

أن أهل هذه المدينة يرون أن من يعمل عـمـلاً واحـداً رجل جاهل وأحمق ومخبول وناقص العقل، فيجعل الناس تتطلع إلى كثير من الأعمال والمراكز، وهنا يحدث التحول من فاضل إلى

(١٨) المرجع سابق، صـ ١٨٠ ـ ١٨٢.

(١٩) المرجع السابق، صـ ١٨٣، وانظر جمهورية أفلاطون، صـ ٤٨١.

صاحب كرامـــة؛ لأنه فى استطاعتـه أن يقوم بكل شىء عظيم.

وفى النهاية يشبه ابن رشد الحكومة الفاضلة بحكومة العرب فى الزمان القديم زمن «الخلفاء الراشدين» لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة، ثم تحولوا عنها أيام معاوية إلى حكومة الكرامة؛ كما أنه من الممكن وجـود هذا التحـول فى مـدن الأندلس فى عصره[٢٠].

٣ ـ حكومة الخسة «الأوليغاركية»

تعرف عند أفلاطون بالأولبغاركية أو الأوليغارشية، وعند ابن رشد بسياسة «أصحاب الخسة»، أو القلة، وهى السياسة التى يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ من ذلك بما يفوق مقدار الحاجـة، ثم ينفقـون من هذه الأموال على أنفسـهم بإسراف ولا يعطون أحداً منها[٢١]، ويعـرفـهـا فى تلخيص الخطابة بأنها هى التى يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين لأداء الإتاوة والتـغـريم لأجل تحـصـيل الثـروة للرئيس[٢٢].

---

(٢٠) المرجع السابق، صـ ١٨٤.

(٢١) المرجع السابق ، صـ ١٧٤ ـ ١٧٦.

(٢٢) ابن رشد : تلخيص الخطابة، صـ ٦٩.

وعند الفارابى يقصد بها مدينة الشقوة التى قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح[٢٣].

ويصفها ابن رشد برئاسة النذالة والاحتقار والوضاعة وعدم الثبات، حيث تفسد بالشىء القليل، وأول عيوبها أنه لا مكان فيها لذوى الكفاءة والرئاسة فيما يقومون به بل إنما يرون ذلك فيمن يكون ماله وحده كاف. ومن عيوبها أيضاً أن أهلها منقسمون قسمين: أغنياء وفقراء، ولهذا يحدث الصراع بين الطبقتين فينتشر الشر والنشالون واللصوص ومن عيوبها أنها لا تستطيع خوض الحروب للدفاع عن نفسها لقلة عددهم ولبخلهم مما يؤدى بهم إلى عدم الحصول على محاربين أو تكوين جيش للدفاع، ولهذا فإن عمر هذه المدينة قصير[٢٤].

- تحول الحكومة الكرامية إلى حكومة القلة والخسة:

يرى ابن رشد أن مدينة الخسة نابعة من مدينة الكرامة، وذلك بتحول الحكومة الكرامية إلى حكومة الخسة، نظراً لأن الولاة فى حكومة الكرامة لما طال بهم العهد على ماهم عليه من النفع الذى فى الدنانير والدراهم والكرامات، فضلوا النافع

(٢٣) الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ ٩١.

(٢٤) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ١٨٥ - ١٨٦.

على الجميل، وابتعدوا بذلك عن الفضيلة. وبالتالى تحولوا من الفضيلة إلى الرذيلة، بتكريمهم الدنانير والدراهم على كل ماهو جميل(٢٥).

٤ - الحكومة الجماعية «الديمقراطية»:

يطلق عليها أفلاطون فى الجمهورية: السياسة الديمقراطية، وهى عنده ضد الأوليغاركية ومنشقة منها، وهذا النوع من الحكومات رفضه أفلاطون بعد أن بنى عليه آماله فى تحقيق أحلامه من عدالة وديمقراطية(٢٦).

أما ابن رشد فيسميها الحكومة الجماعية، ويعرفها بأنها الحكومة التى يكون فيها لكل واحد من أهل هذه المدينة مطلق الحرية، يفعل ما يريد فى أى وقت وفى أى مكان، ولكل فرد الحق فى التصرف فى أى شىء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة، وتتميز هذه الحكومة بوجود كل أنواع السياسات سواء كانت داخلها أو خارجها، فلكل فرد الحق فى ممارسة أى نوع من أنواع السياسات سواء كانت كرامية أو قلة أو حب المال أو الميل إلى اللذة أو التسلط. فكل الصناعات موجودة فيها وتجمع

---

(٢٥) المرجع السابق، صـ ١٨٤.

(٢٦) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، صـ ٤٧٥، صـ ٤٨٩ وما بعدها.

بين الإنسان الفاضل وغير الفاضل، كما تتميز هذه الحكومة بأنه لا سيادة فيها إلا بإرادة المسودين أو حسب القانون(٢٧).

وتقوم هذه المدينة على الحسب والنسب، أى أنها مدينة بيوتات، والرئاسة فيها تتم بالاتفاق، ويقصد به البخت والحظ، ويرى ابن رشد أن السياسة السائدة فى الممالك الإسلامية فى عصره من هذا النوع من الحكومات والذى سماه باجتماع البيوتات.

وقد قسم ابن رشد هذه المدينة إلى مجتمعين هما:

- مجتمع العامة وآخر مجتمع السادة، ومن عيوب هذه المدينة أن يسلب فيها السادة العامة معظم حقوقهم، ويغلب على العامة حب المال مما يؤدى إلى قيام كل فرد بالدفاع عن ماله. ومن عيوب هذا النظام أيضاً أن الذى فى أيديهم الحل والعقد، ويمتلكون المال والثروة لا يلتزمون بالعدل فى توزيع هذه الثروة(٢٨).

- تحول مدينة القلة إلى المدينة الجماعية:

كان أصل هذه المدينة قبل أن تتحول إلى مدينة أو حكومة جماعية ديمقراطية، حكومة القلة التى تتحكم فى الأغلبية من

(٢٧) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٧٤ ـ ١٧٥.
(٢٨) المرجع السابق ، صـ ١٧٥ ـ ١٧٦.

أهل المدينة، ومعظم الأغلبية من الفقراء الذين يضطرون للدفاع عن حقوقهم ويقومون بثورة ضد القلة، ويقومون أيضا بسلب أموال الأغنياء القلة، ويحدث بعد ذلك سيطرة الأغلبية الفقيرة على أمور المدينة، ويصبح لهم الحرية فى اختيار تحديد نوع الحكم والرئيس، ويتم هذا بالاتفاق بين الأغلبية أو بموافقة الأغلبية، وغالباً ما يكون اختيار نظام الحكم والرئيس بناء على ما يقدمه هذا النظام وهذا الرئيس للفقراء من خدمات وفوائد، وأيضا بناء على ما يقدمه من مساواة بين أفراد الشعب(٢٩). كما هو موجود الآن فى مجتمعنا، فالأغلبية الفقيرة مالاً وعلماً وثقافة هى التى تتحكم فى أنظمة الحكم وتختار ما تراه بشرط أن يقدم لها ما تريده من خدمات ولا يهم إذا كان هذا النظام مستبداً أو غير مستبد، المهم الخدمات الشخصية.

ويشبه ابن رشد هذه المدينة برداء منسوج بألوان متعددة مما يعجب الأطفال والنساء ويبهرهم، وقد خص الأطفال والنساء لسذاجتهم، وهو يريد بذلك أن يقول إن هذا النظام لا يقدم إلا الصورة الجميلة، لكن حقيقته غير ذلك فهى قبيحة، فالمظهر جميل والمخبر حقير، فكل ما يبدو من أصحاب هذا

---

(٢٩) المرجع السابق، صـ ١٨٨ - ١٨٩.

النظام من وعود براقة لخدمة الفقراء والعمل على رقى الوطن وخدمته لا أساس له من الصحة.

ولهذا فهذا النوع من الحكومات سريع الفساد والزوال لعدم مصداقيته، وضرب مثالاً على هذا النوع من الحكومات بدولة المرابطين ودولة الموحدين اللتين قامتا على أسس ديمقراطية، لكن سرعان ما تحولوا إلى التسلط والاستبداد، فزالوا وزالت معهم هيبتهم(٣٠).

ونظراً لأن هذه الحكومة تجمع فى داخلها كثيراً من أنظمة الحكم من فاسد وصالح، فمن الممكن أن ينشأ منها مدن فاضلة، كما ينشأ منها مدن فاسدة فهى تجمع بين جميع القيم من فضائل ورذائل، بين الفاسد والصالح بين الخير والشر بين الديمقراطى والاستبدادى، ولهذا أشار أفلاطون على الفلاسفة بالاهتمام بهذه الحكومة واختيار أفضل الأنواع منها(٣١).

وهذا يدل على إمكانية تحول المدينة الجماعية إلى أى نوع من المدن سواء الفاسد أو الصالح، كما أنه من الممكن انشقاق هذه المدينة من مدن أخرى.

---

(٣٠) المرجع السابق، صـ ١٩٠.

(٣١) المرجع السابق، صـ ١٩٠.

٥ ـ حكم الطغاة «الاستبدادى»:

يسميه أفلاطون بالحكم الطاغى، وهو ابن حقيقى للديمقراطية، والطاغى رجل تسوده شهوة واحدة، تسعى تدريجيا لحماية الشهوات الأخرى. والحكم الاستبدادى عند أفلاطون أسوأ أنواع الحكم، بعكس الحكم الأرستقراطى الذى هو أفضلها وأسعدها[٣٢].

ولفظ «طاغية» أول من استخدمه الشاعر اليونانى أرخليونوس ويعنى به «المغتصب» وهو عند اليونان بمعنى توران أو تيران أى طاغية وعرفه البستانى فى مادة طاغية بقوله: ـ طغى فلان ـ أى أسرف فى المعاصى والظلم، والطاغية، الجبار، الأحمق، والمتكبر. والطاغية : والمراد بها من تولى حكماً فاستبد وطغى، وتجاوز حدود الاستقامة والعدل»[٣٣].

ويصف «مونتسكيو» الطاغية بقوله: «موقف الطاغية هو موقف ذلك الذى يقطع الشجرة لكى يقطف ثمرة..!»[٣٤].

---

(٣٢) أفلاطون: الجمهورية، صـ ٤٩٩ ـ ٥١٤.

(٣٣) دائرة المعارف للبستانى، المجلد الحادى عشر، بيروت، صـ ١١ ـ ١٦٥.

(٣٤) د. إمام عبدالفتاح إمام : الطاغية، مكتبة مدبولى، طـ١، ١٩٩٥، صـ ٤٩.

ويسميه ابن رشد بحكومة التسلط أو التغلب وهذه التسمية مستقاة من الفارابى، حيث ذكر الفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة أنواع الحكومات، ومنها مدينة التغلب والتى عرفها بأنها هى: «التى قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين أن يقهرهم غيرهم، ويكون كدهم اللذة التى تنالهم من الغلبة فقط»(٣٥).

وهو نفس تعريف ابن رشد الذى عرفه بقوله: «وأما مدن التغلب على الحقيقة فهى المدن التى يقصد من اجتماع أهلها سعيهم إلى الكمال قصداً واحداً، وهو قصد الغالب فى الوصول إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها أو شهوة الكرامة أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات...»(٣٦). كما يسمى هذا النوع من الحكم بسياسة التسلط أو الاستبداد أو وحدانية التسلط، والتسلط عنده نوعان كما ذكره فى تلخيص الخطابة هما:

(١) **جودة التسلط** : وهذا النوع من التسلط محمود، وليس مذموماً؛ لأنه تسلط يأتى عن طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، أى متسلطون متبعون للقوانين أو حسب القانون،

---

(٣٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ ٩٢.

(٣٦) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ١٧٦ ـ ١٧٧.

وهذا التسلط هو الذى يصلح حال أهل المدينة لأنه لا استثناء فى الأحكام، ولأن أصحاب هذا التسلط أهل حزم واقتدار على الأفعال التى تصلح المدينة، وهذا التسلط ينشأ من خلال الحرية السائدة فى السياسة الجماعية، ويقسمه ابن رشد إلى نوعين هما:

- رئاسة الملك وهى المدينة التى تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية.

- رئاسة الأخيار وهى التى تكون أفعالها فاضلة فقط، وحاول ابن رشد أن يوظفها فى الإمامة متبعا فى ذلك الفارابى. وهاتان الحكومتان قد عدهما ابن رشد ضمن الحكومة الفاضلة فيقول: «فإذا قسمت الرئاسة الفاضلة إلى رئاسة الملك ورئاسة الأخيار صارت الرئاسة أنواعاً ستة»[٣٧].

(٢) **وحدانية التسلط**: ويعرفها ابن رشد بأنها الرئاسة التى يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة ولا يشاركه فيها شىء، وهى ضد حكومة جودة التسلط[٣٨]. ويصف وحدانى التسلط بأنه أشد الناس عبودية، وليس شىء أهم من اتباع شهواته، ويعيش دائماً فى توتر وخوف، ومن صفاته الحسد والظلم،

---

(٣٧) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٦٨.

(٣٨) ابن رشد: تلخيص الخطابة، صـ ٦٩.

وكـره الناس، وهذه الصـفـات مـوجـودة فـيـه بالفطرة لا بالاكتساب(٣٩).

ويبـرر أفـلاطون وجـود هذا النوع من الحكم بأنه تحـول من أنظمة الحكم الفاضل، ويرجع أسباب ذلك بأنه ما دام كل ماهو مـوجـود فهـو قـابل للتـحـول، سـواء من الأفـضل إلى الأسـوأ أو العكس، بسبب الاختيار السيئ لنوع الزوجات، وإهمال التربية، عند ذلك يخـتلط الحديد بالفضة والبرنز بالذهب، ويؤدى هذا إلى تحول المدينة العادلة فى البداية إلى تيمقراطية أى الحكم الذى يخـتلط فيه الخير والشر، ويسيطر فيه الطموح وحبه الأمـجـاد، ثم تحل الأوليـغـارشـيـة أى حكم الأغنيـاء مـحل التيمقراطية، ويعتبر هذا التحول مخالفاً كلية للتقدم، ويأتى بعد ذلك دور الديمقـراطيـة أى حكم الفـقـراء المنتـصـرين على الأغنياء، ويصل بهذا النوع من الحكومات إلى أدنى درجات السلم الهـابط والانحطاط الذى يصل بعـده إلى الطغـيـان، فالطاغية هو النقيض المكتمل للأفضل، أى للإنسان الملكى أو الأرستقراطى(٤٠).

---

(٣٩) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ٢٠٣.

(٤٠) جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٥، صـ ٤٨.

ـ تحول المدينة الجماعية إلى وحدانية التسلط:

يشـرح ابن رشـد كـيـفـيـة تحـول الحكومـة الجـمـاعـيـة «الديمقراطيـة» إلى حكومة استبدادية، فكما أن الأسباب التى أدت إلى تحـول حكومة القلة إلى جمـاعيـة، وهى الإفـراط فى غـاية اكتساب الأموال، فإن السبـب فى تحول الجماعيـة إلى استـبـدادية هو الإفـراط فى طلب الحـرية والتـزود منهـا إلى مالا نهاية.

ومعروف أن كل ما يقع بإفراط يتجاوز مقداره فينعكس إلى ضـده، والإفـراط فى الحـرية يؤدى إلى تساوى الآباء والأبناء والسـادة والعبيـد، والنساء والرجـال، فيبطل هنا القانون، وتسود الفوضى، والتنافر والقسوة والسلب والنهب، ويتم الصراع بين الناس وأقـواهم هو الذى يسـود ويسيطر، وإذا سمـحت الظروف لأحـدهم بالسيطرة والسطوة قسا فى سيطرته وقسوته، وأصبح طاغـيـة، ويظل يـفـعل ذلك حـتـى يصـبح عـدواً لغـالبـيـة أهل المدينة، وعندها إما أن يجمعوا أمرهم على قتله، وإما أن ينقلب هو عليهم ويستعبدهم.

وضرب مثالاً على ذلك بحكومة دولة المرابطين بعد السنة الخمسمائة لأنها كانت قريبة من الجماعية ثم آل أمرها بعد الأربعين والخمـسمائة إلى تسلط، ويتم هذا التسلط بأن الحاكم

الجماعى يعمل على إقناع الشعب بأنه يعمل لصالحهم حتى يظنوا أنه هاد ومرشد لهم، ثم يقوم بمصالحة بعض الأعداء من الداخل والخارج وقهر بعضهم عن طريق إثارة الحروب باستمرار، وعند ذلك يستولى على أموالهم ويجعلها له ظناً منه أنهم بذلك لايستطيعون خلعه بانشغالهم فى البحث عن قوتهم اليومى، ويضرب مثلاً بذلك بابن غانية، الذى استولى على الحكم بنفس الأسلوب(٤١) وعند ذلك يظل وحدانى التسلط مكروها بين الناس، فيضطر أن يكون على حال من حالين: إما ألا يعيش، وإما أن يعيش مع أناس أشرار آثمين يكرهونه. وهذا يقضى أن يستعين بأشرار غرباء من غير أهل المدينة للفتك بأهله الذين نصبوه سيداً على الجماعة، فيسرع أهل المدينة إلى إخراجه من مدينتهم، فيضطر هو إلى استعبادهم والاستيلاء على عتادهم وآلة أسلحتهم، فيصير حال الجماعة معه، كالمستجير من الرمضاء بالنار. وذلك أن الجماعة إنما فرت من الاستعباد بتسليمها الرئاسة إليه، فإذا هى تقع فى استعباد أكثر قسوة(٤٢).

ومن الأسباب التى تجعل تحول الحاكم الديمقراطى إلى حاكم استبدادى تغلب الشهوات البهيمية على الحكمة العقلية،

---

(٤١) ابن رشد : الضرورى فى السياسة، صـ ١٩٢ ـ ١٩٥.

(٤٢) المرجع السابق، صـ ١٩٦.

ويبدو أن ابن رشد قد عانى من هذا النوع من الحكم، ولهذا ساهم فى شرح مساوئ هذا الحكم[٤٣].

٦ ـ سياسة الشهوة:

وهى التى يقصد أصحابها فى اجتماعهم الوصول إلى اللذات الحسية من مأكل ومشرب وغير ذلك من لذات.

٧ ـ سياسة الضرورة:

ويقصد بها المدن التى تقوم على الضرورى من الأمور اللازمة لمعايشتهم وحياتهم، وأغلب هذه الضروريات التى يقتاتون بها حياتهم مثل الزراعة[٤٤]، ويعرفها الفارابى بأنها المدينة التى قصد أهلها الاقتصار على الضرورى بما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على تحصيلها[٤٥].

يتبين لنا من هذا العرض الموجز لأنظمة الحكم لابن رشد أنه قد تابع أفلاطون فى بعض ما ذهب إليه وخالفه فى كثير من المواقف، ورأى أن أفضل أنظمة الحكم هى التى تلتزم بالقانون حتى ولو كان صاحبها متسلطاً واستبداديا ما دام هذا

---

(٤٣) المرجع السابق ، صـ ١٩٧ ـ ٢٠٣.

(٤٤) المرجع السابق ، صـ ١٩٧.

(٤٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ ٩١.

فى صالح المواطن، ورفض كل أوجه وحدانية التسلط وجميع أنواع الحكومات التى تحد من حرية الفكر العقلانى، واتفق مع أفلاطون فى رفضه الحكم الديمقراطى الذى تؤدى فيه الحرية إلى الفوضى، والتى استغلها الفقهاء والمتكلمون فى تقليب الرأى العام ضد أصحاب الفكر.

ونخرج من هذه الدراسة أيضاً إلى أن صلاح أنظمة الحكم لا يتم إلا بتوافر الحاكم أو القائد أو الرئيس الفاضل الذى لمسه فى الفيلسوف، لما يتميز به من حكمة وتدبر، ولهذا فإننا سنحاول استخلاص رأيه حول الحاكم المثالى الذى به تصلح المدن وتتحقق العدالة.



الفصل السادس

نظرية الحاكم

من أهم مايميز فكر ابن رشد السياسى: التركيز على الحاكم الذى يعد الرأس المدبر للمدينة. وقد حاول ابن رشد فى أكثر من موضع فى مؤلفاته تحليل شخصية حاكم المدينة، والغاية من وجوده وصفاته، وعلاقته بالرعية، ويأتى هذا الاهتمام بالحكام من جانب ابن رشد من منطلق المعاناة والظلم الذى عاناه من حكام عصره، كذلك أنظمة الحكم مما كان السبب فى نكبته ونفيه؛ لأن من أهم التحديات التى تواجه أى فكر سياسى: «القهر والتسلط وكل القوانين الاستثنائية المقيدة للحريات، وكل السلطات المطلقة التى يتمتع بها الحكام ملوكاً أو

(١) حسن حنفى: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨، صـ١٦٩.

أفراداً أو رؤساء»[1]. وقد حدث هذا كله بل أكثر من ذلك فى عصره، مما جعله يهتم اهتماماً كبيراً بأنظمة الحكم وبالحكام وبيان إيجابياتهم وسلبياتهم، فالحاكم وأنظمة الحكم هما دائما نقطة البداية فى الدراسات الفكرية السياسية، ويظهر ذلك جليا فى محاورة السياسى عند أفلاطون، وفى المدينة الفاضلة عند الفارابى، ونلتمس ذلك فى تصور ابن رشد للمدينة الفاضلة التى ركز فيها على حاكم المدينة مؤكداً على ضرورة وجود الحاكم للمدينة كضرورة وجود إله للعالم جاعلاً تدبير الحاكم للمدينة كتدبير الله للعالم، وعمل الرؤساء تقليداً لعمل الإله، ويأتى ذلك من إيمان ابن رشد بالعلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات.[2]

ومن هنا ربط سائر الرئاسات فى المدينة بالرئيس الأول الذى يحدد الغاية التى من أجلها وجدت المدينة، كما يحدد الإله وفى عنايته بالعالم - كل الموجودات والغاية من وجودها. وقد سبق ابن رشد كثير من فلاسفة الإسلام ممن أعطوا للرئيس تحديد الغاية التى من أجلها وجد؛ من هؤلاء ابن باجة الذى حدد صلة الرئيس بالمرءوسين بناء على تحديده للغاية

(٢) انظر تفصيل ذلك، د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، ١٩٩٩، صـ٥٦ـ ٥٩.

فيقول: «إن الرئيس يقدر أفعال المرءوسين ليبلغ المرءوس غرضه الذى يقصده بتلك الأفعال لأغراض غيره، وهذا يقال لمدبر المدينة الفاضلة وهو الملك والرئيس»(٣).

وعن علاقة الحاكم بالمحكوم يرى ابن رشد أن صلاح المدينة قائم على علاقة الحاكم بالأفراد وعليه يقع عبء تغيير الواقع، أما أفراد المدينة فلهم دور ثانوى يتمثل فى تعاونهم ومتابعتهم للرئيس، وأخذ حذوه، فإذا صلح الرئيس صلحت المدينة.

ولاقتناع ابن رشد بأهمية الحاكم لرئاسة المدن نجده يقوم بعرض جميع أنواع الحكومات وخصائص كلٍ منها بدءاً من العصر اليونانى حتى العصر الإسلامى مظهراً حسنات ومساوئ كل نظام، مركزاً على الحاكم المستبد والمتسلط موضحا آثاره فى تحول المدن من الأفضل إلى الأسوأ وأسباب انحلال الدول التى يحكمها مثل هؤلاء الحكام، كما عرض لخصائص الحاكم الفاضل والحاكم الشهوانى، والحاكم الديمقراطى وآثاره على انتشار الفوضى وكيفية تحول الحكم الجماعى إلى استبدادى.

---

(٣) ابن باجة: رسائل الوداع، ضمن رسائل ابن باجة، تحقيق ماجد فخرى، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨ صـ ١٣١.

كما حاول تحديد شخصية الرئيس ويعنى به الملك أو واضع الشرائع أو الإمام، وكل هؤلاء يجمعهم اسم الفيلسوف فيقول: فهذه الأسماء أشبه بالمتواطئة، أعنى «الفيلسوف» أو «الملك» واضع الشرائع» وكذلك الإمام؛ لأن الإمام فى اللسان العربى، هو الذى يؤتم به فى أفعاله، ومن يؤتم به فى هذه الأفعال فهو الفيلسوف، إذاً فهو الإمام بإطلاق»[٤].

نلاحظ هنا أنه استخدم أكثر من مسمى لرئيس المدينة مقدما اسم الفيلسوف على جميع الأسماء، ثم تلاه بالملك، ثم واضع الشرائع ثم الإمام، مما يدل على تأكيده أن رئيس المدينة ما هو إلا فيلسوف، متبعاً فى ذلك أفلاطون، وإن كان قد حاول الجمع بين التصور الإسلامى للحاكم، فجمع بين الرئيس والإمام والملك، وهذا كله يقع تحت مسمى الفيلسوف، ومن الملاحظ أيضاً أن هذه الأسماء وإن كانت تبدو مترادفة إلا أن كل اسم يختص بأمور قد لا يختص بها غيره عدا الفيلسوف فهو يجمع بين اختصاصاتهم جميعاً ويعرف - الملك: بأنه الرجل الذى يحكم المدن، وهو الذى يجيد فن السياسة ويسيطر على حكومته.

(٤) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٣٦.

ـ أما واضع الشرائع فالمقصود به الرجل الذى امتلك الفضيلة والمعرفة العقلية، واستطاع من خلال هذه المعرفة أن يحكم على الأمور العملية والسياسية فى مدينته، وهذا الشارع رئيس فاضل؛ لأنه جمع بين المعرفة النظرية المتمثلة فى الفضيلة العقلية إلى جانب المعرفة العملية المتمثلة فى فن الحكم والسياسة، وهذا النموذج من الرؤساء هو ماسماه الفارابى باسم الرئيس الأول فى المدينة[٥]، أو ملك السنة الذى يخلف الرئيس الأول، وعند ابن رشد ليس رئيساً ثانياً بل رئيساً أول، ويرى ابن سينا أن هذا الرئيس هو الذى يتولى الرئاسة بعد النبى ـ أو من يستخلفه النبى فى حكم الناس[٦].

ـ أما الإمام فهو ـ عند ابن رشد ـ الفيلسوف، لأن الإمام هو الذى يؤتم به فى أفعاله، ومن يؤتم به فهو الفيلسوف، وأجاب ابن رشد على قضية إمكانية أن يكون الفيلسوف نبياً بأن هذا موضع فحص وتأمل دقيق النظر، وإن جاز ذلك فيكون على جهة الأفضل لا الضرورى[٧].

(٥) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٨٧.

(٦) ابن سينا: الشفاء، تحقيق: محمد يوسف موسى، ود. سليمان دنيا، وأ. سعيد زايد، القاهرة، ١٩٦٠، جـ٢، صـ٤٥٢.

(٧) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٣٦ ـ ١٣٧.

وفى طريقة اختيار الحاكم التزم ابن رشد بتصور أفلاطون، مهملاً تصور فلاسفة الإسلام، فبينما نجد ابن سينا يرى أن اختيار الحاكم يكون بالنص على الإمام أو الخليفة، لأن الاستخلاف بالنص أصوب؛ فإن ذلك لايؤدى إلى التشاغب والاختلاف متبعاً فى ذلك رأى الشيعة، يذهب الجاحظ إلى أن الإمامة بالشورى وقصرها على الخاصة دون العامة فهذا أفضل وسائل اختيار الحاكم.

أما ابن رشد فلم يلتزم بالتصور السينوى ولابغيره من التصورات الواردة عن فلاسفة الإسلام، والتزم بالتصور الأفلاطونى الذى رأى اختيار الحاكم يتم عن طريق اختياره من طبقة الحراس والحفظة، وهذه الطبقة التى تعد أكثر تميزاً، وأكثر فائدة للمدينة، وأحرصهم على الالتزام بالأخلاق الفاضلة، ويشرح هذا التصور الذى يأتى عن طريق مراقبة أبناء هذه الطبقة وملاحظتهم وتسجيل مقاومتهم لشهواتهم ومقاومتهم لأى خطر أو اضطراب يحل بهم، لأنه يشترط فيهم الشجاعة وعدم الخوف، ويحدث ذلك أيضاً بخضوعهم للتجربة من خلال مايعرض عليهم من مغريات، (٨) ويحصر الحاكم فى

(٨) ابن رشد : الضرورى فى السياسة ، صـ ١٠٢ ـ ١٠٣ .

سن الكهولة لا سن الشباب، أى مابين ٣٥ ــ ٥٠ سنة وكلما كان أكبر كان أفضل فالرئاسة فى سن الشيخوخة أثر منها فى الشباب وكذلك الحكمة[٩].

ويركز ابن رشد على أن صفات الحاكم لاتوجد إلا فى الفيلسوف، ويعلل ذلك بأن الفيلسوف هو الحكيم، والحكيم طبائعه أندر وجوداً بين سائر الطبائع، والحكمة هى معرفة الأسباب التى تقوم على منطق العقل[١٠]: «فبديهى إذاً أن الحكمة يجب أن تكون على رأس هذه المدينة، وأن تكون المدبرة لأمورها؛ لذا فبالضرورة رؤساء هذه المدينة هم فلاسفة»[١١]. ولذا فالطريقة التى وضعها لاختيار الحاكم هى نفس الطريقة التى وضعها لاختيار الفلاسفة.

ويبرر ذلك أيضاً بأن من أهم شروط رئيس المدينة الفاضلة أن يكون ذا معرفة نظرية بالكمالات الإنسانية، وهذه الشروط لاتتوافر إلا فى الفيلسوف، وهذا ماأكده أفلاطون من قبل فى أنه لاتصلح السياسة إلا أن يصبح الفلاسفة ملوكاً، أو يصبح

(٩) ابن رشد: تلخيص الخطابة، صـ٢٠٢.

(١٠) د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، ص ٥٩.

(١١) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١١٧.

ملوك وأمراء هذا العالم فلاسفة يملكون روحها ويسلمون بقوتها، حتى لتلتقى السياسة والحكمة، فلن تبرأ المدن من الشرور حتى تسود الفلسفة العالم (١٢). ويرجح ابن رشد أن قصد الفلاسفة هو معرفة الحق، ولو لم يكن لهم غير هذا لكفى(١٣).

ونفس التأكيد نجده عند الفارابى الذى يرى: «أن الفيلسوف على الإطلاق هو الرئيس الأول»(١٤) ويقصد الفارابى بالرئيس الأول النبى، ويعنى ذلك أن يكون الرئيس الأول للمدينة هو النبى، وهذا ماخالفه فيه ابن رشد حيث رأى عدم اشتراط أن يكون الرئيس هو النبى، وهذا الرأى لابن رشد مجانب للصواب عن رأى الفارابى.

والمدينة الفاضلة عند الفارابى لاتوجد إلا إذا كانت المهنة الملكية التى فيها ـ أى مهنة للرئيس ـ هى الفلسفة، وكان الفلاسفة أعظم أجزائها(١٦)، لأنهم سيتولون أرفع المناصب.

---

(١٣) د. علاء حمروش: تالريخ الفلسفة السياسية، صـ٤١.

(١٤) د. عاطف العراقى: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية: صـ٧٣.

(١٥) الفارابى: تحصيل السعادة د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس بيروت، ص ٢، ١٩٨٢، صـ٩٠.

(١٦) الفارابى: كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق د. محسن مهدى، دار الشروق، بيروت، طـ ٢ ١٩٩١، ص ٦٦.

فكان لازماً أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام، ولايوجد طريق آخر لخير المدن إلا إذا حكمها هؤلاء الفلاسفة.

ويستنكر بارتملى سانتهيلير[17] الاستهزاء الذى وجه لأفلاطون من البعض بأن الشعوب لاتسعد إلا حينما يصير رؤساؤها فلاسفة أو حينما يكون الفلاسفة رؤساءها[18]. مؤكداً أن: «الحكم فى أمر الفلاسفة سيكون أيسر وأكد بل أنفع من الحكم فى التشاريع والأمم»[19].

ويجيب ابن رشد بعد أن بين بالأقاويل البرهانية ضرورة أن يكون الرؤساء فلاسفة على سؤال غاية فى الأهمية، وهو تساؤل البعض عن سبب عدم جدوى الفلسفة والفلاسفة فى التغلب على نظم الحكم الفاسدة، بأسلوب آخر يرى البعض أنه مع توافر الفلاسفة على أعلى مستوى إلا أن أهل بعض المدن التى فيها هؤلاء الفلاسفة لم تجن نفعاً من الفلاسفة والحكماء. وأرجع ابن رشد ذلك لسببين هما:

---

(١٧) أستاذ الفلسفة الإغريقية فى الكنج دى فرانس ووزير خارجية فرنسا.

(١٨) السياسة لأرسطو، تحقيق: بارتملى سانتهيلير، ترجمة: أحمد لطفى السيد، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٩، صـ ١٣.

(١٩) المرجع السابق، صـ ٦.

السـبب الأول: أن هذه المدن لم تأخذ برأى الفلاسفة الذين هم حقاً فلاسفة ولم تتخذهم قدوة لها، وشبه الفلاسفة فى هذه المدن بالملاح الحاذق فى فن الملاحة، لكنه لايجد من يتعلم الملاحة على يديه ولا من يرغب فى الاستفادة منها، كما لايجد أحد من ركاب السفينة يعتقد فى فائدة هذا الفن، فإن طلب منهم هذا الملاح تعلم الملاحة سخروا وضاقوا منه واجتنبوه، لكنه سيأتى يوم ما بالضرورة يحتم أن يتولى قيادة السفينة أحد هؤلاء الرافضين لتعلم فن الملاحة فإذا استحوذ على السفينة مثل هؤلاء القوم، فهل تتصور ماذا سيفعل بها؟[٢٠].

كما ضرب مثلاً آخر بالمرضى الذين لايعتقدون فى الطب ولا فى الأطباء، لهذا إذا مرض أحدهم فلا يذهب إلى الطبيب، فإذا أخبرهم أحد بأن شفاءهم ممكن عند الأطباء سخروا منه، عند هذا تتفشى الأمراض مع وجود الأطباء المهرة الذين كان فى إمكانهم شفاؤهم إلا أنهم عزفوا عن ذلك، كما هو معروف بأنه لايتم صناعة الطب إلا إذا كان المريض شديد الانصياع للطبيب، مستسلماً له. كذلك أمر الفلاسفة من أهل المدينة؛ لهذا

(٢٠) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٣٩ ـ ١٤٠.

لم يجن أهل المدينة أية منفعة من الفلاسفة إلا إذا اتبعوا نصائحهم وآراءهم وأفكارهم[٢١]. وقد عبر ابن رشد عن هؤلاء بقوله: «وإذا اتفق فى هذه المدن فيلسوف حقيقى، وكان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها، ولا هو يأمن على نفسه منها»[٢٢].

السبب الثانى: يرجعه ابن رشد إلى أن معظم متعاطى الفلسفة يفتقرون إلى الصفات والشروط التى يجب أن يتحلى بها الفيلسوف الحق، لأنه ليس كل من درس الفلسفة أصبح فيلسوفاً، ومن الشروط: تحصيل العلوم النظرية والعملية معاً، والتحلى بالفضائل الخلقية والعملية، فالفيلسوف الحق هو: «الذى يطلب معرفة الوجود الناظر فى حقيقته مجرداً عن الهيولى»[٢٣] وهو الذى اجتمعت فيه شروط هى: الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخيل، والقدرة على الجهاد ببدنه[٢٤].

ويشير إلى أن هذه الصفات والشروط أبعد منالاً عند كثير ممن ينشأون فى هذه المدن، مشبهاً ذلك بالمرضى الذين

(٢١) المرجع السابق ، صـ ١٤٠.
(٢٢) المرجع السابق، صـ ١٤١.
(٢٣) المرجع السابق، صـ ١٣٥.
(٢٤) المرجع السابق، صـ ١٦٨.

لاتزيدهم أفضل الأطعمة إلا مرضاً، وكالبذور الجيدة التى إذا لم تجد التربة الصالحة ولا الغذاء المناسب صارت أكثر الأنواع سوءاً، ومن هنا لايصدر عن هؤلاء ـ المحسوبين على الفلسفة خطأً ـ إلا الشرور والمفاسد، ولايرجى من ورائهم خير وإذا كان ابن رشد قد أكد أن كل هؤلاء موجودون فى زمانه فهم موجودون أيضا فى زماننا وفى كل زمان ومكان ومأأكثرهم فى بلداننا وفى زماننا.!

ويربط ابن رشد بين هؤلاء الفلاسفة من فئة السوفسطائيين، وبين أهل الجدل من المتكلمين والفقهاء فى زمانه الذين يتولون أمر المدن، فيعرضون عن كل ماهو جميل كالفلسفة وغيرها من العلوم النافعة، ويستحسنون كل ماهو قبيح على حسب تعبير ابن رشد، فكان وجودهم من أكبر أسباب ضياع الفلسفة الحقة فى انطفاء نورها، كما أنهم أكثر الناس إضرارا بالفلسفة بميلهم إلى الشهوات والأفعال القبيحة والظلم الظاهر والباطن، ويكونون أبعد الناس عن التحلى بالفضائل، ومن هنا يصبحون عاراً على الفلسفة، وسبباً فى إزاء الكثير ممن هم أولى منهم بها.

وقد أبطل الفارابى فلسفة هؤلاء وأطلق عليهم اسم «الفلسفة البتراء» وسمى الفيلسوف منهم بفيلسوف الزور أو الفيلسوف

المهرج والفيلسوف الباطل، ومن عيوبهم أنهم يدعون العلم والمعرفة والصواب من الخطأ والخير من الشر والجميل من القبيح فى حين أنهم ليس لديهم من هذا شيء[٢٥].

والسؤال الآن هل فقد ابن رشد الأمل فى وجود فلاسفة حقيقيين ليقوم على فكرهم وفلسفتهم نشأة المدن؟ أو بتعبير آخر ماالحل فى مثل هؤلاء الذين يدّعون الفلسفة، وهم منها براء لعدم توافر شروط التفلسف فيهم؟ ويجيب ابن رشد بأن الأمل معقود على أنه يمكن أن نربى أناسا بهذه الصفات الطبيعية التى وصفناهم بها، وتكون شريعتهم الخاصة بهم غير مخالفة للشرائع الإنسانية، ويتم ذلك إذا بلغت الفلسفة غايتها، فإذا ماالتفق لمثل هؤلاء أن يكونوا أصحاب حكومة مع توافر النواميس والشرائع، صار ذلك ممكناً [٢٦]. ويؤكد ذلك أفلاطون حيث يقول: «إنه لأمر طبيعى فى الدول الأخرى ألا يساهم أولئك الذين انتقوا حتى وصلوا إلى مرتبة الفلسفة بنصيب فى شئون السياسة...... أما أنتم فقد تعهدناكم بالرعاية من أجل

(٢٥) الفارابى: تحصيل السعادة، صـ ٩٦، وانظر د. منى أبو زيد، المدينة الفاضلة عند ابن رشد، صـ ٧٢.

(٢٦) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٣٩.

صالح الدولة، فعليكم إذاً أن تهبطوا إلى حيث يقيم بقية المواطنين»[٢٧]

ويفهم من كلام ابن رشد وأفلاطون أنه لابد من توافر الرغبة لدى الفلاسفة لكى يقدموا للمدينة خير ماعندهم، ولدى الجمهور الرغبة فى تقبل تعليم الفلسفة، ولأجل هذا وضع شروط الحاكم إذا توافرت صلحت المدينة، وإذا لم تتوافر فسد الحاكم وفسدت المدينة.

---

(٢٧) د. حامد طاهر: المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى، القاهرة، ١٩٨٥، صـ ٤٤.

أعطى ابن رشد اهتماماً كبيراً لرئيس الدولة أو الحاكم، ويرجع هذا الاهتمام لرؤيته فى أن الحاكم هو عصب الدولة، وهو رأسها ومصرف أمورها ومانحها قوتها وضعفها، فإذا كان الحاكم ضعيفاً كانت الدولة ضعيفة، وإذا كان قويا قويت الدولة، وإذا كان فاسداً فسدت، وإذا كان عادلاً ساد العدل... إلخ ولهذا وضع ابن رشد الحاكم فى أعلى مرتبة ليس فقط من ناحية السيطرة أو السلم السياسى والقيادى، بل من جميع الجوانب خاصة الجانب الفكرى، فوضعه فى أعلى مرتبة فكرية، وهى مرتبة الفيلسوف أو الحكيم، مؤكداً أنه لاتصلح الدولة إلا بقيادة الفيلسوف، فيقول: «ولما تبين من هو الفيلسوف، وتبين أنه لن يرأس هذه المدينة الفاضلة ويدبر أمرها إلا مثل هؤلاء القوم الفلاسفة....»[1]

(١) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٣٧.

وقد أعطى هذه المكانة للفلاسفة لعمق فكرهم وتدبيرهم، ولرجاحة عقلهم وحكمتهم وبعدهم عن الجزئيات والملذات ومقدرتهم على تنظيم وإدارة شئون الدولة، وبنظرة الفيلسوف الكلية تصلح الدولة، هذا بالإضافة إلى شروط أخرى أضافها إلى الحاكم يجب توافرها حتى يكون حاكماً فاضلاً، وهذه الشروط عبارة عن خصائص وخصال فطرية ومكتسبة إذا توافرت ساعدت الرئيس على القيام بمهامه، وبالمقارنة بين الشروط التى وضعها الفارابى لحاكم المدينة نجد أن هناك تشابهاً كبيراً بينهما[٢].

أولاً: الخصائص الفطرية*

١- تحصيل العلوم النظرية:

يرى ابن رشد أن من شروط الرئيس أن تتوافر لديه بالطبع الاستعدادات لتحصيل العلوم النظرية، ويتبين ذلك فيه إذا كان يستطيع التمييز بين الجوهر والعرض، واعتبر هذه الخاصية من أهم الخصائص، خاصة وأن أفلاطون ركز عليها فى

---

(٢) د. عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل رؤية نقدية، دار الرشاد، ١٩٩٨، صـ٥٥ وانظر أيضا ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٤، صـ١٥٧.

وحسين مروة: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، ١٩٧٩، جـ٢، صـ٥٣٤.

(*) انظر: ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ١٣٧ ـ ١٣٨.

الجمهورية بعنوان الرغبة الوقادة فى معرفة الموجودات الحقيقية(٣).

٢ـ الذكاء:

أى أن يكون الحاكم ذكياً بالفطرة لا بالكسب، قوى الحافظة لا ينسى، ويسمبها أفلاطون بسرعة الخاطر والذاكرة والحافظة، ويشترط الفارابى جودة الحفظ عما يفهمه(٤). وأكد ابن رشد على أن هذه الصفة والتى قبلها من أهم الخصائص، ومن لم يتصف بها فهو عرىٌ عن كل تحصيل.

٣ـ حب التعلم:

أن يكون الرئيس محباً للعلم بالفطرة، مؤثراً له، راغباً للكمال فى جميع أجزاء وفروع العلم، لأن عاشق الشىء يتوق إلى جميع أنواعه لايؤلمه تعب التعليم ولايؤذيه الكره الذى يناله.

٤ـ الصدق:

من أهم الصفات التى ركز عليها ابن رشد الصدق بالفطرة، وأن يكون محباً له كارهاً للكذب، لأنه لايليق أن يكون الرئيس كاذباً، كما أن الشرع حرم الكذب على الرئيس والرعية فلا يليق بالملوك ولا بالصالحين ولا بالرعية الكذب، وإذا حدث

(٣) أفلاطون: الجمهورية، صـ١٧٨.

(٤) الفارابى: آراء أهل المدنية الفاضلة، صـ٨٧.

ووجد من يكذب عوقب، ولهذا وجب معرفة حقيقة الكذب والضرر الذى يقع على الجمهور من جراء الكذب، وكذلك الضرر الذى يحدث من الرعية على الرؤساء، والذى شبهه بكذب المريض على الطبيب فى موضوع مرضه(٥). إلا أن ابن رشد يعود ويحاول أن يبرر الكذب أحياناً للرؤساء دون غيرهم من الرعية، فيجيز أن يكذب الرئيس على الرعية إذا كان هذا الكذب فى صالح الرعية أو لتضليل العدو فيقول: «أما كذب الرؤساء على العامة فهو يصلح على نحو مايصلح الدواء للمريض، كما أن الطبيب هو الذى يعطى الدواء، فذلك الذى له أن يكذب على العامة هو الملك فيما يتقلده من مهام لأن الحكايات الكاذبة ضرورية فى تعليم أهل المدينة، وليس هناك واضع ناموس لايستعمل القصص المخترعة لأنها ضرورية للعامة فى تحصيل السعادة»(٦) وهذا النوع من الكذب عند أفلاطون جائز لأنه نافع ولاضرر فيه، كما أن الحكام يضطرون أحياناً للكذب والخداع من أجل مصلحة رعاياهم(٧).

(٥) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ٩١.

(٦) المرجع السابق، صـ٩١، وانظر أيضاً: محمد على الكسبى: القول السياسى عند ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية، العدد ٨، ١٩٩٩، صـ١١٥.

(٧) ماريا لويزا برينرى: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة د. عطيات أبوالسعود، مراجعة: د. عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة سبتمبر ١٩٩٧، صـ٤٢.

٥- الاعتدال فى اللذات الحسية:

يجب أن يكون الرئيس أو الحاكم الفاضل مُعْرِضاً عن اللذات الحسية لأن من وجدت فيه هذه الخاصية وبلغَت غايتها فى أمرها رغبت نفسه عن سائر اللذات، واشترط الفارابى أن يكون الرئيس غير شره فى المأكول والمشروب والملبوس والمنكوح مبغضاً للذات.

٦- علوّ الهمة:

على الرئيس أن يكون عالى الهمة كبير النفس، وذلك حتى لاينزل إلى الصغائر، وتتاح له معرفة الموجودات الكلية بأسرها، كما أنه يجب أن يكون لديه كرامة، وقد أكد الفارابى على هذه الخاصية، لأن من تكبر نفسه بالطبع عن كل مايشين من الأمور، وتسمو نفسه بالطبع إلى الأرفع تهون عنده الدنيا بما فيها من شهوات، وترسخ عنده الباقيات الصالحات[٨].

٧- ألا يكون عبدًا للمال:

لأن المال شهوة، والشهوات تساعد على إفساد النفوس، ولاتليق بالرؤساء ولهذا منع أفلاطون ملكية الحكام للأموال حتى لاتسير فى نفوسهم شهوة المال، وينحرفوا عن الطريق السليم، وحتى لاينشغلوا بأموالهم، ويهملوا شئون الدولة.

---

(٨) آراء أهل المدينة الفاضلة، صـ٨٨.

٨ـ الشجاعة :

والشجاعة هنا ليست الشجاعة الجسمانية فقط، بل يقصد بها الشجاعة الفكرية والعقلية حتى يستطيع الرئيس مواجهة الآراء والأفكار غير البرهانية، فمن لاشجاعة له لايستطيع التخلى عما نشأ عليه من الأقاويل غير البرهانية، وضرب ابن رشد مثلاً بالمتكلمين والفقهاء فى عصره ممن ليس لديهم شجاعة لمواجهة الآراء والأفكار والمذاهب المستجدة عليهم والواردة من خارج البيئة الإسلامية، فيلجئون إلى التكفير والتشهير والتحريم، وهذا أسلوب الضعفاء لا أسلوب الأقوياء ولا الشجعان.

٩ـ العدل :

يقصد ابن رشد بالعدل هنا العدل الفطرى الذى لاتستطيع قوى النفس النزوعية تغييره حسب شهواتها، ولهذا يعبر عنه بقوله: «أن يكون فيه من الاستعداد ماتحركه به نفسه لكل مايراه خيراً وجميلاً كالعدل وغيره من الفضائل، وذلك عندما تكون نفسه النزوعية قوية الإيمان علماً وعملاً»[٩].

وهذه الخاصية تعد من الخصائص التى أولاها أفلاطون اهتماماً كبيراً فى محاورة الجمهورية، وركز عليها الفارابى

(٩) ابن رشد: الضرورى فى السياسة، صـ ١٣٨ .

وابن رشد أيضاً إلا أننا نجد اختلافاً فى مفهوم العدالة بين كل من الفارابى وابن رشد وبين أفلاطون، وفيما يخص البعد السياسى والاجتماعى لمفهوم العدالة، فبينما أخذت العدالة بُعداً اجتماعيا عند أفلاطون المتمثل فى: «اقتصار كل إنسان على اتباع أحسن مايستطيع مِن الفعل المؤهل له بطبعه»(١٠) أخذت عند الفارابى وابن رشد بعداً سياسياً فهى عندهما لاتعنى المساواة، وإنما تعنى أن يعمل كل فرد عملاً يتوافق مع مواهبه وقدراته الفطرية، ويؤكد الفارابى ذلك بأن: «الناس يتفاضلون بالطبع فى المراتب بحسب تفاضل مراتب أجناس الصنائع والعلوم التى أعدوا بالطبع لها»(١١).

١٠- الفصاحة والخطابة:

يتفق ابن رشد مع الفارابى على هذه الخاصية، فقد سبق الفارابى ابن رشد بإقرارها معبراً عنها بقوله: «أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل مايضمره إبانة تامة»(١٢) ويؤكد بعده ابن رشد على أن يكون الرئيس خطيباً فصيحاً يعبر لسانه عما يمر بخاطرِه إذا تأمل، وأن تكون لديه سرعة البديهة

---

(١٠) المرجع السابق، ص ٧٧.

(١١) الفارابى: السياسة المدنية، تحقيق، فوزى مترى النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤، صـ٧٧.

(١٢) آراء أهل المدينة، ص ٨٧.

فى التعبير، فهو يرى أن الخطابة لها تأثير قوى على الجمهور فلو توافرت الخطابة والفصاحة لدى الرئيس استطاع إقناع الجمهور والعامة بما يريد وقت مايريد وبأسلوب مايريد، والخطابة مدخل إلى قلوب الناس فيطيعون الأوامر، ومن هنا يكونون رعايا مطيعين.

هذه هى الخصائص الفطرية التى يجب أن تتوافر فى حاكم المدينة.

ثانياً: الخصائص المكتسبة:

يسميها الفارابى بخصائص الهيئة والملكة الإرادية وهى عنده ست خصائص هى: الحكمة ـ العلم ـ جودة الاستنباط ـ جودة الرؤية ـ جودة الإرشاد ـ الثبات(١٣).

أما ابن رشد فقد جمعها فى خاصيتين هما:

أ ـ الثبات على الرأى(١٤): وعدم الحيدة عنه، حتى ولو اضطر لذلك فعلى الرئيس أن يثبت على رأيه لايثنيه عنه أى شيء، أو يضطره أمر من الأمور مثل الإكراه أو التهديد، أو الحيرة أو التضليل والإغراء بلذة من اللذات أو حتى النسيان.

---

(١٣) د. نظام محمود بركات: مقدمة فى الفكر السياسى، دار عالم الكتب ١٩٨٥، صـ١١١.

(١٤) الضرورى فى السياسة. صـ١٠٢.

ب ـ التـــخلى عن الرأى: وقد يبدو أن هذه الخاصية متعارضة مع الخاصية السابقة، حيث إن الأولى تدعو إلى الثبات، والثانية تدعو إلى التخلى عن الرأى، لكن فى الحقيقة ليس هناك تعارض؛ لأن الأولى تختص بالأمور البديهية الواضحة بذاتها فيجب فيها عدم التخلى، مادام على حق. أما الثانية فيجب التخلى فيها عن الرأى إذا كان الرأى الأول بدا أو ظهر على غير ماكان معتقدا، فيجب فى هذه الحالة التخلى عن الرأى الأول والالتزام بالرأى الصواب، ويكون هذا التخلى طوعاً لا كرهاً، وبإرادة صاحبه لتجنب شر أو رأى خطأ.

تعقيب

من خلال التحليل السابق لفكر ابن رشد لنظرية الحاكم والخصائص الواجب توافرها فى هذا الحاكم، نلاحظ الآتى:

أولاً: أن ابن رشد قسم هذه الخصال إلى خصال فطرية وخصال مكتسبة؛ والخصال الفطرية هى التى تكون بالطبع فى الرئيس منذ ولادته، ومن هنا فإن استنباط هذه الصفات ومحاولة معرفتها فى الشخص الرئيس صعب جداً؛ لأنه لايوجد من يكشف لنا عن حقيقة هذه الصفات فى نفسه، ولهذا فإن هذه الشروط تعد شروطاً مثالية.

ثانياً: من الملاحظ أيضاً أن هذه الصفات العشر الفطرية التى ذكرها ابن رشد تجتمع تحت الفضائل الأربع التى ذكرها كشروط للفيلسوف وهى: الحكمة ـ والشجاعة ـ والعفة ـ والعدالة.

ـ فضيلة الحكمة: يندرج تحتها الخصائص التالية: تحصيل العلوم النظرية ـ الذكاء ـ جودة الفهم ـ النجابة والفصاحة ـ وحب التعلم.

ـ فضيلة الشجاعة: يندرج تحتها: الثبات على الرأى.

ـ فضيلة العفة: يندرج تحتها: الإعراض عن اللذات، وعدم حب المال وكبر النفس..

ـ فضيلة العدالة: الصدق.

ثالثاً: إن هذه الشروط والخصائص هى من وضع العقل الإنسانى، وتخلو من الشروط الشرعية التى قال بها مفكرو الإسلام مثل شرط الإسلام ـ والتفقه فى الدين ـ وأن يكون الإمام من قريش والنسب أو شرط الذكورة، والبلوغ وسلامة الحواس والأعضاء ـ كما نجد أن ابن رشد قد تلاشى ذكر الخليفة كرئيس للدولة، وذكر الإمام وساوى بينه وبين الفيلسوف.

وقد يرجع ذلك إلى أن ابن رشد أراد ألا يدخل فى الجدل العقائدى الذى أثاره علماء الكلام حول قضية الإمامة والخلافة، وهل يسمى الحاكم المسلم إماماً أم خليفة؟ وهل يجوز إمامة الفاضل مع وجود الأفضل؟.

أما عن عدم ذكره لشرط الإسلام فنرى أنه لم يتعرض له بسبب أنه أراد أن يتحدث عن مدينة عالمية، وليس مدينة إسلامية فقط، كما أن الشروط التى وضعها إذا طبقت تطبيقاً حقيقياً فإن رئيس هذه المدينة لم يخرج فى أحكامه ورئاسته عما أتى به الإسلام، لأن العقل الصريح لايتناقض مع النص الصحيح كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية(١٥).

---

(١٥) انظر رأى مفكرى الإسلام فى شروط الحاكم «الخليفة». فى أصول الحكم فى الإسلام عبد الرازق السنهورى، مراجعة وتعليق وتقديم: د. توفيق محمد الشاوى، مكتبة الأسرة ٢٠٠٣، صـ٩٢ ـ ٩٨.



الخاتمة

تنتهى هذه الدراسة بعدة نتائج وتوصيات كما يلى:

أولا: إن أول مايلفت النظر إلى الخطاب السياسى الرشدى هو التزامه بالمنهجين البرهانى والنقدى فى تحليله للفكر السياسى منذ عصر اليونان حتى عصره، ويتبين ذلك من خلال تحليله ونقده للمنهج الخطابى والجدلى الذى ساد معظم المقدمة والكتاب الأول من محاورة الجمهورية لأفلاطون، ودعوته بضرورة الالتزام بالمنهج البرهانى والذى يعتمد على العقل، ويأتى ذلك بسبب المعاناة التى عاناها ابن رشد من الأسلوب الخطابى والجدلى الذى سلكه المتكلمون والفقهاء، والذى كان له أثره السلبى على الإنتاج الفكرى والإبداعى لدى مفكرى عصره؛ ولهذا ركز ابن رشد على تحديد المفاهيم والمصطلحات التى استخدمها لتفعيل المنهج البرهانى الذى يعتمد على مقدمات ونتائج يقينية.

ثانياً: أن البيئة السياسية التى عاش فيها ابن رشد كان لها أثرها الكبير والواضح فى نمو وازدهار الفكر السياسى لدى مفكرى القرن السادس الهجرى عامة من أمثال ابن تومرت وابن طفيل، ولدى ابن رشد خاصة فأدى تدهور الحياة السياسية وسيادة الاستبداد والتسلط من جانب الحكام والفقهاء والمتكلمين إلى ازدهار الفكر السياسى، ولهذا نجد ابن رشد ينطلق من منطلق الصوت المعارض فى كل اتجاه ينقد ويحلل ويرفض كل أنظمة الحكم الفاسدة والمستبدة، وأرجع أسباب هذا التدهور إلى سيادة من أسماهم بالسوفسطائيين، ويقصد بهم بعض فقهاء عصره والمتكلمين ومن تبعهم من رجال السلطة. والتى كانت السبب فى نكبته.

ثالثاً: وتؤكد هذه الدراسة على الزعم والادعاءات التى روجها البعض والتى تتمثل فى أن ابن رشد لم يكن له كثير إبداع فى الفكر السياسى، وأن آراءه ما هى إلا مجرد تفويض الحكومة إلى الشيوخ، وأن الدولة ليست فى حاجة إلى أطباء ولا إلى قضاة، ومن ثم ليست فى حاجة إلى قوانين، فقد ثبت أن ابن رشد يعد فى مقدمة فلاسفة الإسلام نضجاً فى الفكر السياسى، وأن آراءه لا تقل عن آراء أكبر فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى صاحب المدينة الفاضلة، وابن أبى الربيع، وابن سينا، والطرطوشى، وابن باجة، وابن تيمية وغيرهم، وأن

ماورد فى كتابه الضرورى فى السياسة وغيره من مؤلفاته يضعه فى أعلى مرتبة من مراتب فلاسفة الفكر السياسى، نظراً لوضوح موقفه. وإن تحليل فكره تحليلاً دقيقاً وشاملاً يمكن استخلاص نظرية كاملة فى الفكر السياسى، فالرجل مازالت فيه جوانب كثيرة لم تكتشف خاصة فى الجانب السياسى.

رابعاً: إن السياسة أو الحكومة الناجحة عنده لابد من أن تقوم على ثلاثة عناصر مهمة هى: الدين والأخلاق والعقل، وغياب أحدها يعنى انهيار البناء السياسى للدولة، فالدين هو المقوم الروحى للدولة، بالإضافة إلى أنه من أهم مصادر التشريع السياسى، والأخلاق مع الدين يمثلان قطبى المنظومة السياسية، والعقل بمثابة القائد لهذه المنظومة، حيث يقوم بتوجيهما أفضل توجيه إذا استخدم على حقيقته، وأن مارآه البعض بأن ابن رشد ذهب إلى الفصل بين الدين والسياسة مخالف لما ذكره فى كتابه الضرورى فى السياسة الذى ساده الجمع ومحاولة الربط بينهما، وهذا يدل على حرصه الشديد على الجمع لا الفصل، وأن انفراد أحدهما بالأمر فيه مخاطرة على مستقبل الأمة، وضرب مثلا لتأكيد ضرورة الربط والجمع بأنه حين سيطر رجال الدين فى عصره على مقاليد الأمور ساد الدولة الاستبداد والتسلط، وعندما سيطر الحكماء بمعزل عن رجال الدين ساءت الأمور أيضا، فهو لم يقل

بالفصل بل قال بالاتصال، كما ركز على ضرورة ربط النظام السياسى بالفضائل الأخلاقية، ولهذا يؤكد على ضرورة قيام أى نظام سياسى ناجح بأن يقوم على أساس الفضائل الأخلاقية الأربع، والذى قسم المجتمع المدنى على أساس هذه الفضائل وهى الحكمة والشجاعة، والعفة والعدالة، وخص طبقة الحكام بالذات بكل هذه الفضائل، أما الطبقات الأخرى فوزع عليها باقى الفضائل كل حسب مجالها وورودها فى المدينة.

خامساً: كما تبين أن الموقف النقدى لابن رشد من أنظمة الحكم لم يكن لمجرد النقد بل كان من أجل تحليل هذه الأنظمة وبيان سلبياتها وإيجابياتها وكيفية تحولها من مدينة فاضلة إلى مدينة غير فاضلة، وأدى به هذا الاستقراء إلى أن كل أنظمة الحكم كما يوجد فيها سلبيات فإن فيها أيضاً إيجابيات، وأن السلبيات من الممكن تعديلها إلى إيجابيات، لو التزم الحكام بما جاء فى التشريع السماوى، وهذا يدل على أن ابن رشد لم تكن الصورة عنده قاتمة، ولم يفقد الأمل فى الإصلاح بعكس أفلاطون الذى فقد الأمل فى إقامة مدينة فاضلة.

سادساً: ركز ابن رشد على الحاكم الذى رأى فيه الأمل فى إصلاح الدولة، إذا كان هذا الحاكم صالحاً، وإذا توافرت فيه شروط الحاكم الصالح.

وذهب إلى أن أصلح الحكام هم الفلاسفة نظراً لاعتمادهم على العقل والحكمة والبرهان فى أحكامهم على الأمور، والفيلسوف هو الحكيم، والحكيم من استخدم عقله أفضل استخدام، وإذا استخدم العقل على حقيقته كانت الأحكام صائبة، ونجحت الدولة فى تحقيق أهدافها المشروعة، ولهذا ركز على تربية الحكام ورعايتهم منذ الطفولة.

****

هذا مجمل ماتوصلنا إليه فى هذه الدراسة، ويبقى أن نقترح دعوة رجال السياسة المعاصرين للاطلاع على تاريخ الفكر السياسى الإسلامى ودراسته دراسة علمية للخروج منه بخطاب سياسى عالمى على نمط خطاب ابن رشد، لأنه بالمقارنة بين الظروف والأحوال التى عاشها ابن رشد وبين ظروفنا وأحوالنا، نجد أنها نفس الظروف والأحوال من استبداد وقهر وتسلط من جانب بعض الحكام، والتى هى فى حاجة ماسة إلى مثل خطاب ابن رشد، عسى أن يخفف من حدة الظلم والقهر والاستبداد والهيمنة التى يعانى منها العالم العربى فى هذه الأيام.

وهذا وبالله التوفيق...

المراجع

أولا: مؤلفات ابن رشد

١- ابن رشد: الضرورى فى السياسة، ترجمة: د. أحمد شحلان، تقديم: د. محمد عابد الجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨م، ويوجد نسخة أخرى من هذا الكتاب بعنوان تلخيص السياسة، ترجمة: د. حسن مجيد العبيدى، ود. فاطمة الذهبى، دار الطلعة، بيروت ١٩٨٨م.

٢- ....: تلخيص الخطابة: تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠م.

٣- ....: تفسير مابعد الطبيعة: تحقيق: موريس بوريج، دار الشروق، بيروت ١٩٦٧م.

٤- ....: تلخيص مابعد الطبيعة، تحقيق، د. جيرار جهامى ود. رفيق العظم، دار الفكر اللبنانى، بيروت ط ١، ١٩٩٤م.

٥- ....: تهافت التهافت ، تحقيق موريس بوريج المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٠م. واعتدنا أيضاً على تهافت التهافت، تحقيق د.

٦- سليما دنيا، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٧ـ............: فصل المقال: فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مكتبة التربية، بيروت، ١٩٨٧م.

٨ ـ ....: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٩م.

ثانياً: المراجع والمصادر

٨ـ أ. ف سعد بيف وآخرون: الأعمال الفلسفية لمفكرى بلدان الشرق الأوسط والأدنى، موسكو، ١٩٦١م.

٩ـ إبراهيم صقر «د»: الفلسفة السياسية عند ابن رشد، دار العلم، الفيوم ب. ت.

١٠ـ ابن الأزرق: أبو عبد الله محمد بن الأزرق: بدائع الملك فى طبائع الملك، دراسة وتحقيق د. محمد بن عبد الكريم، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس ١٩٧٧.

١١ـ ابن باجة: تدبير المتوحد، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨م.

١٢ـ ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، ب. ت.

١٣ـ ابن سينا: الشفاء المدخل للمنطق، تحقيق الأب چورج شحاتة قنواتى ود. محمود الخضيرى، القاهرة، ١٩٣٣م.

١٤ـ ....: الشفاء، تحقيق د. محمد يوسف موسى ود. سليمان دنيا وأ. سعيد زايد، جـ٢، القاهرة، ١٩٦٠م.

١٥ـ ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف مصر المجلد الثالث.

١٦ـ أحمد فؤاد الأهوانى، «د».: أفلاطون، دار المعارف مصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، ١٩٦٥م.

١٧ـ ....: نظرية ابن سينا، مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، مجلد ١٧، ديسمبر ١٩٥٥م.

١٨ ـ أحمد محمود صبحي «د»: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف مصر، ١٩٨٣م.

١٩ـ..........: نظرية ابن سينا السياسية، مجلة كلية الآداب ـ جامعة القاهرة، مجلد ١٧، ديسمبر ١٩٥٥م.

٢٠ـ أرسطو: السياسة، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩م.

٢١ـ..........: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، ١٩٢٤.

٢٢ـ أرنست رينان: ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، عيسى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧م.

٢٣ـ إسماعيل الزروخي «د»: ابن رشد وابن الأزرق، ضمن قراءات ابن رشد، الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٩٩م.

٢٤ـ أفلاطون: الجمهورية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٢٥ـ ....: الرسالة السابعة، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي، كتاب الهلال، عدد ٤٤٠، أغسطس، ١٩٨٧م.

٢٦ـ............: القوانين ـ ترجمة تيلور من اليونانية إلى الإنجليزية، ومن الإنجليزية إلى العربية، محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.

٢٧ـ البستاني: دائرة المعارف، بيروت، المجلد الحادي عشر.

٢٨ـ الفارابي: السياسة المدنية: تحقيق فوزي متري النجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٩ـ ....: تحصيل السعادة، تحقيق: د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٢م.

٣٠ـ ....: التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. سحيبان خليفات، الأردن، ١٩٨٧م.

٣١ـ.........: كتاب الملة، تحقيق محسن مهدى، دار الشروق بيروت، ١٩٩١م.

٣٢ـ ....: إحصاء العلوم، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى القاهرة، ط٢، ١٩٤٩م.

٣٣ ـ .... آراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة ١٩٠٦م

٣٤ـ.........: فصول متنوعة، تحقيق د. فوزى مترى النجار، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٣م.

٣٥ـ إمام عبد الفتاح إمام «د»: الأخلاق والسياسة، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٠م.

٣٦ـ ....: هيجل، المجلد الأول، مكتبة مدبولى، ١٩٩٦م.

٣٧ـ ....: الطاغية، مكتبة مدبولى، ١٩٩٥م.

٣٨ـ أميرة حلمى مطر «د»: الفلسفة السياسية، دار الثقافة، ١٩٧٨م.

٣٩ـ ....: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار الثقافة للنشر، ١٩٧٥م.

٤٠ـ بارتملى سانتهيلير: السياسة لأرسطو، ترجمة: أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٩م.

٤١ـ جان جاك شوفاليه: تاريخ الفكر السياسى، ترجمة: محمد عرب صاصلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥،

٤٢ـ جون باول: الفكر السياسى الغربى، ترجمة محمد رشيد خميس مراجعة د. راشد البراوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

٤٣ـ حامد طاهر «د».: المدينة الفاضلة بين أفلاطون والفارابى، القاهرة ١٩٨٥م.

٤٤ـ ....: قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد ضمن ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣م.

٤٥- **حسن حنفى** «د»: دراسات إسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م.

٤٦- ....: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨م.

٤٧- ....: الفكر السياسى والاجتماعى فى الإسلام، القاهرة، ١٩٧٨م.

٤٨- ....: ابن رشد شارحا، مؤتمر الجزائر، ١٩٧٨م.

٤٩- حسين مروة: النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، ١٩٧٦م.

٥٠ - دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده، النهضة المصرية، ١٩٤٨م.

٥١- ديلاسى أوليرى: الفكر العربى ومكانته فى التاريخ، ترجمة د. تمام حسان مراجعة د. محمد مصطفى حلمى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

٥٢- رسالة الوداع: ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق د. ماجد فخرى، دار النهار، بيروت ١٩٦٨م.

٥٣- زينب محمود الخضيرى «د»: أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر القاهرة، ١٩٩٣م.

٥٤- ....: مشروع ابن رشد الاسلام والغرب المسيحى، ضمن كتاب ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣م.

٥٥- عاطف العراقى «د»: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، دار المعارف مصر، ١٩٦٨م.

٥٦- ....: تجديد فى المذاهب الفلسفية، دار المعارف مصر، ١٩٧٣م.

٥٧- ....: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل، رؤية نقدية دار الرشاد، ١٩٩٨م.

٥٨ ـ............: الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد، ١٩٩١م.

٥٩ـ ....: الفلسفة العربية، مدخل جديد، لونجمان ٢٠٠٠م.

٦٠ـ **عامر سليمان «د»** : جوانب من حضارة العراق القديم، من كتاب العراق فى التاريخ تأليف عدد من الأساتذة العراقيين، بغداد، ١٩٨٣م.

٦١ـ **عباس محمود العقاد**: فلاسفة الحكم فى العصر الحديث القاهرة، ١٩٥٠م.

٦٢ـ **عبد الحليم عويس «د»** : دراسة لسقوط ثلاثين دولة إسلامية، دار الشروق جدة، ١٩٨٣م.

٦٣ـ **عبد العال أحمد عطوة «د»**: المدخل إلى السياسة الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، السعودية، ١٩٧٣م.

٦٤ـ **عبد اللطيف الطيباوى «د»** : محاضرات فى تاريخ العرب والإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢م.

٦٥ـ **عبد الواحد المراكشى**: المعجب فى تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى عصر الموحدين، صححه: محمد سعد العريان ومحمد العربى مطبعة الاستقامة، القاهرة ١٩٤٩م.

٦٦ـ **عثمان أمين «د»** : الفلسفة الرواقية القاهرة، ١٩٤٥م.

٦٧ ـ **علا عبد العزيز أحمد** : الفكر السياسى لابن رشد، رسالة ماجستير، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ـ جامعة القاهرة، ١٩٨١م.

٦٨ـ **علاء حمروش «د»** . تاريخ الفلسفة السياسية، دار المعارف للطبع، ١٩٨٦م.

٦٩ـ **عمار طالبى**: النظرة السياسية لدى ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، الجزائر، ١٩٧٨م.

٧٠ـ **عمر فروخ «د»**: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، المكتب التجارى للطباعة، بيروت، ط١، ١٩٦٢م.

٧١- **فاروق عبد السلام**: الأحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، مكتبة قليوب ١٩٧٩م.

٧٢- **كولبة**: المدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. عفيفى، لجنة التأليف والترجمة ١٩٤٢م.

٧٣ — **ليفى برفنسال**: الحضارة فى إسبانيا، ترجمة د. الطاهر مكى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

٧٤- **ماجد فخرى «د»**.: ابن رشد فيلسوف قرطبةم المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠م

٧٥- .... : تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت ١٩٧٤م.

٧٦- .... : فلسفة ابن رشد الأخلاقية، ضمن مهرجان ابن رشد الجزائر ١٩٧٨م.

٧٧- **ماريا لويزا برنيرى**: المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة: د. عطيات أبوالسعود مراجعة: د. عبد الغفار مكاوى، عالم المعرفة، الكويت، سبتمبر، ١٩٩٧م.

٧٨- **محمد توفيق رمزى «د»**: علم السياسة، أو مقدمة فى أصول الحكم، مكتبة النهضة المصرية، ط ٢، ١٩٥٧م.

٧٩- **محمد ضياء الريس «د»**: النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث القاهرة، ط٧، ١٩٧٩م.

٨٠ - **محمد عابد الجابرى «د»**: مقدمة الضرورى فى السياسة، دراسة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.

٨١ - **محمد عبد المعز نصر**: القيم السياسية فى بناء الدولة الإسلامية ضمن دراسات فلسفية مهداه إلى د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٨٢ - **محمد عبده**: الإسلام دين العلم والمدنية، تحقيق طاهر الطناحى، دار الهلال ب. ت.

٨٣ ـ **محمد عبده «الشيخ»** : رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٧٩م.

٨٤ ـ **محمد على الكسبى «د»** : القول السياسى عند ابن رشد، ضمن قراءات ابن رشد الجمعية الفلسفية المصرية، ١٩٩٩م.

٨٥ ـ **محمد فاضل ذكى «د»**: الفكر السياسى العربى الإسلامى، بين ماضيه وحاضره، بغداد، ١٩٧٠م.

٨٦ ـ **محمود حمدى زقزوق «د»**: الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية عند ابن رشد ضمن ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣م.

٨٧ـ **معن خليل عمر**: التحليل السببى للظاهرة عند ابن رشد، أعمال ندوة ابن رشد المغرب.

٨٨ ـ **منى أبو زيد «د»**: المدينة الفاضلة عند ابن رشد، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط١، ٢٠٠٠م.

٨٩ ـ **موسوعة السياسة**: جـ١، مادة الجاحظ.

٩٠ ـ **مونتجمرى وات**: الفكر السياسى الإسلامى المفاهيم الأساسية، ترجمة: صبحى حديدى، دار الحداثة، بيروت ط١، ١٩٨١م.

٩١ـ **نأيف بلوز «د»**: ابن رشد بين العقلانية والأيديولوچيا، عالم الفكر، عدد إبريل، مجلد ٢٧، ١٩٩٩م.

٩٢ـ **نظام محمود بركات «د»**: مقدمة فى الفكر السياسى، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٩٨٥م.

٩٣ـ **هنرى كوربان**: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروه بيروت، ١٩٦٦م.

٩٤ـ **يوسف أشباخ**: تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين ترجم: د. محمد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة القاهرة، ١٩٤٠م.

الفهرس

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

ص. ب : ٢٣٥ الرقم البريدى : ١١٧٩٤ رمسيس

WWW. egyptianbook. org

E - mail : info @egyptianbook.org

رقم الإيداع بدار الكتب ٢١٦٧٧ / ٢٠٠٥

I.S.B.N. 977 - 419 - 009 - 2